

شأنهم ان يادئوا فلهذا يتولد سر حانية سيدهم للمسلمين بالترسية والتكميل لغير الوسايط ما فيه من صفاء  
من التعظيم والتبجيل الذي هو رابط هذه الرعاية الكبرى من غير عثرة والغاية الوفرة من دون رفق تاسي  
بهذا في جميع الأحوال حتى يزدى من وراء اسواق الجلال ما اولى احد مشاها او تبت عطاء من رباتها او تبت  
فيو للمنازل القام على القلب المحض الذي هو الحكمة المستعد بترويح الديار المحمدية فمن النجاة الى ضارب فاعلم ان شرابا عليه  
من صاف عنه لم يجد نصير الاول لا تزال عتبة المنزلة والابرة وسدته مسبا شفاقة للجماعة اللهم يا لطيفا يا  
يا شرفا يوم التناد امر الله الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستأهلها اي مستوجب في الصحاح نقول فلا اهل لذكره  
حق مستأهل العامة نقوله لكن في القاموس ستأهل استوجب لغتجيدة والكار المحمدي بطل وقال القاضي في تفسيره  
لا يستأهل لاستأهل لا يحل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توفيقه ولم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى قلت اراد المعنى  
المتوسط في العام ذهابا الى الخصاصة في ذاته لا ذواته المخصوصة كما عبر عنه بآية في قوله تعالى والسماء وما بينهما  
فقد ادى الى الوصف اي شئ يتصف بالبناء وذاته المخصوصة او اعتبر ردد احد المترادفين مورد الآخر وقد ردد  
المحدث اهل النعمة والفضل الشاء المحمدي اختاروا هذا القاضي من انه اذا تصفاته الصفات المحمدي اصطاد واللفظ  
الدال عليه اذ لم يوه للفقير فيها نظرقوله والصلوة فعل من اذ اوعاوه هو لم يوضع موضع المصدر لتقول جعلت  
صلوة ولا تقول الصلوة ردد فرسانه والسيد من ساد قوم يسيح سيادة مهتر شدي فبيل جمع على  
ساد كسرى وسارة ولا نظير لها يدل على ان الجمع على سيانك مثل شيع وتبايع وقال البصري في جعل جمع فعلة  
كانهم جمعوا سادا كفاؤا وقادة وعلى سيانك بالجمرة على خلاف القياس كجيد القياس بلاهزة كذا في الصحاح وال  
فصل قيل اتباعه وقيل آمنه وقيل اهل بيته وقيل اهل الرجل ولذا وقيل قوه وقيل اهل الله الذي هو محرم عليه السلام  
ول رواية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل مؤمن تقى كذا في الشفاء والصحيح جمع الضم  
اكتب والكتب من محب يحب محبة ومحبة بمعنى محبت كذا في نواد كذا في المراد هم الذين طالبت محبة بهم الرسول  
عليه السلام محبين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رؤوا النبي عليه السلام فقد كرهوا بعد اذ ان تخمير  
بعد التعميم وتعميم بعد التخصيص قوله والسبيل جمع السبل وهو الطريق يذ كرونت قال الله تعالى قل هذه  
سبيل الله ادعوا وقال الله تعالى انهم اسبيل التي تخرج ولذا بها سنة وأدب وخلق قد وذل جوابا باع  
الخبار الى علامه وهو اما اسم فعل بمعنى هذا وظرف بمعنى قدامك واليئزاس بكسر الهمزة وسكون الهمزة  
المصباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السارية

سمر من مراد ضرب منادى عن حرف النداء وهو معرفتنا سبب طالسير العقاد النسبية بلان  
هذا الكتاب بالبيان في ظلة الليل في مخيرة وعدم الارتفاع الى مقصود هذا الكتاب بالصب في كونه الى  
فراستهم لفظ المشبه في المستبحر ان يكون استبعادا عن غفيلة على تشبيه لطف بالهبة في كتاب بخبر مبتدأ محذوف  
اي هو كتاب الجمل استيفاء للبيان كونه ندراسا والمكان جمع ممكن من كل مكان اذا اختلف وصفه بالجمعية للبيان  
اي المواضع الخفية غاية النفاذ والاداء المحيد والجمع اونة كثر ما وان منة والدعة السكينة والمجادة بالجمع تشبه  
الدال معظم الطريق والايحار كونه كثر من سخن والنعمة عميت معنى البيت نعمة بوشيدة كثر من وصف المعبر  
التعريف اصدعى الامر اذا التبر والافار من العجز في كلامه اذ اعنى مراده والاسم للفر والجمع الغار وحيث على  
ضيعة المتكلم مراد الطائر وغيره حول الشيء مجوم حوما حوما فاما اي الدوام صلاية ورميت مراد ام يروم واما  
طالب عظمه عليه وارااد بالثين المسائل الحالية باللائل وبالسيرة الحالية عنها على ما ذكره قدس سره في حاشية  
المطلع او اراد الحرف المنطوق وغير المنطوق بذلك الحاصل لمرادة العام والمعنى حين ما رمت تعليم الفاظ جروفا  
من سقم اللفظ والمعنى وفي الحق اشارة الى ان خزائنه نفائس اخرى هذا الكتاب من طبعها انها وتوابعها  
بعض المعنى المتخفف وهو تخفيف الرضا ولا يكون الى خزائنه ولو سلمه فالواجب تخفف بزيادة الباء في المعنى  
تخفف بالتحبة الرجل من البر والعلو الرعة والشرف فان صحت فخرت وان تخفف مددت المشل بفتح الميم التمام  
المائة الصفة الا قناس من قوله نعم وله المشل الى على السموات <sup>كلها</sup> اصحاب مطلقا الورير لانه بضا  
السلطان المستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ما يميز  
وصل الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابط يطوى على صيغة المحمول من الطي بمعنى درويش من  
حضر الجهر في الفناء وتشد يد الجيم الطرية الواسع يد الجبلين العميق ذو العمق وهو قمر البر والجم الوادع  
اختيار الفهم اشارة الى كثرة الورد ير على بابهم تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال يشيرون اكامل  
جمع الاموال وهو الرءاء عبر عن ذوى الاموال بالاموال اشارة الى اهمهم واعتمادهم على مكارم اخلاقه بصير  
صير الله الى بابهم الاموال المحقق البعيد باهت من الملمات وهي الفاخرة واليتجان جمع التاج  
والحامة الراس والجم هام والمحلل جمع حلة الخاء وتشد يد اللام اراد ورداء شبه اليتجان والمحلل بالفتح  
دوى وفاخرة سبب كلهم على طريق الاستعارة بالكناية وانبت لها اللباهاة تخنيلا والمقصود الوزارة  
والامانة قد استقر في عقله وكنت يداته ولعل جميع يتجان المحلل اشارة الى اختياره جميع وجوه الوزارة والامانة ولي

فهي من الولاية من حيث حسب في المتأخر الولائية والى شدة التمتع والفرحة الواو وهو الوجه ويجوز كسرها  
الولاية دوست شدة والتمتع ولي كسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها فلي هذا العهد الى الذكر ذكر  
في مشعر المواقف في السماء المحيى الولي التفسير وقيل هو معنى المشي الى الامر والقائه به كماله لا يلاحي جمع اليك  
البنعمة والنعمة عطف تقيدي له شبه هية تربية للعلماء وترويج للعلوم وحفظها عن المضايقة بهية من اجل  
يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها قوله اخذ اليك العلماء والعلوم استعارة تمثيلية لا  
يكسر الام من العلم الصغير يقال له البريق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انضباطها من اسم المشعر صغيرا كبيرا  
والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف تقيدي كالولي ويجوز ان يحسنه اولها هو شعار الاسلام حائرا بالحق  
والزراء المعجزة هم فاعل من الجور وهو الوجه حارة يجوز حوزا وحرارة والماترحم مائة بفتح الميم فمها وهي المكرة  
لأنها توترى تدكر وتوترها قرن عرقين يتحدون بها والمفاخرة جمع مخرجة بفتح الخاء وصمها المأثرة فهو تدبير  
الاول من غير لفظ التفسير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسنية ومن الثاني النسبية يقال فخرته فخرته اذا كنت اكبر  
منه ابا واما الاول والاخر بدلان الرياسات الامم عوض عن الضمير حاوي اول الرياسات ولغويا وهو كناية  
عن احاطة بجميعها والمدار جمع مدح بفتح الميم وهو المنزه والمسلك التقاد فعال للمبالغة من نقدت  
الادبهم اذا خرجت عن الزيف والمصارع جمع معرج من عرج في الدرجة الرقي والوقادح  
من جرد من الطوق بفتح الطاء وسكون الواو والوسم والطاقة وقوله بل عرجاله مكان اعرج خارج عن  
الامكان الدلالة مرادة مؤددة المصيبة الذكر المحجل الذي يشترى الناس اصله من الواو والقلب كالكسار ما قبلها  
كانهم نبوة على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصبي والمسموع وبين الذكر المعلوم وهيت جلالة فاعل من يذل والهم  
مفعوله وما في محلي يافية الخبيث والخيلة ينشأ من طيف الخيال المحبب بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا  
مطافا والخيال صورته له بخلافه السامع اسم فاعل من السمع وهو العلوم والناظرة مبالغة في المنظور  
والذي وان صاحب اليد فتر المذكور واصل ذلك الدفتر من وفت الكتاب جمعة وقتها بعضه البعض يعني الوزراء  
يفترون اليه انما مترقين لها امرأة وقد يقال هو مبالغة في الناظر على الحافظ فالديوان يعني الدفتر كذا في حواشي اللط  
اصح علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للمدح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزير اعظما انا والملك  
لحاسر الافعال ومكارم الاخلاق طر انضم الطاء وتشديد الراء للمعلمين اي جميعا والضمير به راجع الى كونه محمودا  
الغضن ان كفى الباء زائدة وبها مفعوله ويجوز عكسه الباء ليست بزيادة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء

انما ان يحدث على اسماء والماء في بكاء الله ايا الله لا بد فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف عنه  
 هو والمبني وفي الاوجه بحال من قسمين كامل قدام عليه رعاية للورد في بدخ من المبتدأ المحذوف اى هو علقيا  
 او بسبب كماله بدخ كامل حال كونه المبتدأ في الاوجه والآخر بدخ بالضم والجر والحق المبتدأ الموهوم من خبر الواو اذ  
 جد او ارتفاعه والوالد العطاء والماء ما عرفت في كماله في كل علم متعلق بتجزيق اليجز في العلم اى تسمى وتوسم  
 فن متعلق بخيال الله اى بانزله وعالمه بغير الله اى من له العلم بكل العالم سبحانه اسم رجل من بنى اسرائيل كان احيا  
 يلغا يضرب به القتل في البيان اى على ذلك فعل من الجانب من العى على في البيان وقد عى في منطقة  
 وعى ايضا فهو عى على وذل فعل على وذل فعل ومعنى به بغير الميم وسكون العين للحلة معن ابن برائيل  
 الشيبان كان جود العرب والبليغ من البلوغ وهو الوصول من حد فثمر النخل صند الجود والا فضل  
 الحصار التدبير في العمران ينظر الى ايلول اليه عاقبة والتناقب للضمى تلمذ يفعل يبذل فبذل الى  
 ليس عيك لفظه مؤكدة له ولذا اترك اللفظ فكانما القاطنة من الله في حق الانشعاع واليدل فيه اشارة الى  
 انشعاع الناس الى الله وبذلك اياه امر مظهر لا مرفيع والزرع انبوهي كثر من الوجبات جمع ومنه مثلثة الواو  
 الجدير ما ارتفع من الجدير متبرق اسم فاعل من تبرق اى لبر البرق في فصل الخلاله مطلقا برقم الاشارة الى  
 اجمع افعاله جملة فقام من الفشور اكد كد شد من بضر وترك المعلق التميم الغر بياض في جهة الفرس  
 فوق الدرهم وغر كل شئ اوله والو على الاول استعارة بالكناية وتحصيلية وعلى الثاني حقيقة وللقصو  
 عادة باحتياح الغير اليه دائما وفيه من اللباغة ما لا يحصى مدين قرية شيعية ببلد السلام والمار بجمع مارة  
 وهي الحاجة واصنافه للذير اليه من قبل الجبن الماء والماء والسقي تزيين لذلك التسمية والمنة لاجتماعه وغيره من الماء  
 وفيه تلميح الى قوله ولما ورد تدبير وجد عليه من الناس يسقون فان رفقه عطيف على الحقنة والسمك كوكبان يرايان  
 من الشايت السماء كذا العرل والسمك الراضع واصنافه الى الفعل كجبن الماء وكذا كوكبان على ولا يخفى ما ذكره الشايت  
 والكوكب البروج والشرق من لطافة تلامذهم الشعرى والله ولي الدعوى وكفى به وكلا جثمانا يشايتان لا نشاء  
 ان استعانة به تعالى التوكل عليه اورد اذ قال ما يومه ما سبق من النجاة في حصول الرحل الى قبول الحمد وسم كتابه  
 سرب يسرنا بحجر قوله بالخبر في الصغار الخبر العالم المتقن ونقل عنه الخبر البليغ والعلم كان في الخبر الشئ على اعدا  
 وفيه قال بخبر كتابا كذا على اى علمه من العلم كذا ذكر الجار يردى في شرحه الكشف وما يقال انه لفظ يونان  
 في خبره تاسيت اسمى يعنى الخبر بالمعنى المذكور ما اخذ باختيار اصل اللغة من الخبر وهو في اللغة مثل الذنخ في الحسن

والمشاهدة العقلية وانما قال كانه لعدم الجزم بالخذلحوازان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم  
الجزم بحجية لغير العلم والعمل لا يظهر له وجه له المأخوذ في التحريم ليس الاحكام العلم ولعل المراد بميزان العلم  
وتكراره فان الاعتقاد بالبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامله اي جزاءه على العمل العاملة ههنا بمعنى العمل  
اختارها للتعبية وللبالغة فلتبسط لفظه سمى جزاء العمل عملا بطريق التشاكلة لثبوتى منه صيغة المفاعلة والخطبة قاله  
قدركذا في الصحاح قوله بعد فاقم بالسمية كلمة ماصلة وفي زيادة لفظ التعليل إشارة الى المتعلق بالحقبة الساء  
في لسان الله متروك اعني طلبها وسترها وما قيل من متعلق الباء ابتداء ليس بمعناه الحار والمجرد وظرف لغوي وقع ليعمل  
للا ابتداء بل المراد يظهر مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء كذلك الافادة الشرح في حواشي التلويح ووجه ذلك  
فان الحق التبريد في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب اي في ذكر الجزم بعد التسمية فان  
ما دخل الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد التسمية مستدرك قلت بما يتوهم من ذلك  
ان الكتاب انما هو في ايراد الجزم بخصوصه ليس كذلك فإيراد التوحيد صليقا بعد التسمية يتضمن الكتاب المذكور  
وارتقاء الكتاب افاضه في ايراد التوحيد بعد التسمية واختياره على شئ آخر من غير ان يكون ذلك التسمية داخل فيكون  
ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشيخ بعد التسمية المحمد لله ولم يورد بعد شيئا آخر لكن اعلى ما قاله الفاضل  
الجزم في حواشيه على المطول ان معنى قوله افصح كتابه بعد التيمين بالسمية محمل الله ان افصح بعد التيمين بالسمية  
ولم يورد بعد شيئا آخر ولا خفاء في ان الجمع لم يتعقد على انه لا بد من كمال الجزم لله بعد التسمية ولا يدرك  
امور اخرى على انه اذا ذكر الجزم ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلامه في التلويح وان ليس الا مثال  
بالحدتين في ذكر الجزم وان امر اخر بل في ذكرها قال الحاشي للدق افا ذكره بعد قوله بعد التيمين بالسمية  
لانه لا قتداء في تعقيب التيمين بالسمية بالتوحيد اذ لا معنى للتعقيب في ذلك الملك المجيد قوله كذا الفاضل  
في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على اللابسة هذا اي التسمية وما بعده الى اخر السورة يقول على  
العباد في هذا يتحقق تعقيب التيمين بالسمية بالتوحيد في الكلام المجيد بل وان زعم التعقيب في ذلك المجيد  
يخرج على ذي فطنة ان كل واحد من البكيات مستقل فان التعقيب لسلوب الكتاب المجيد وما انفقه عليه  
وان لم يتعقد ذكرها وفيه امثال مجدي لا ابتداء فلا حاجة الى اقبل ههنا امور ثلثة احدها ابتداء بالسمية  
والثاني تأخير التوحيد عن التسمية والثالث شتم التسمية والتوحيد في الاول على ما شاع وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب في  
الثالث اقتداء بالحديث وما ذكرنا ظاهره ليس التوحيد بعد التسمية على ما ذهب اليه بعض المفسرين بخلاف الجمع لانه انما

على التعقيب بما انزوم غلام الامثلة ابتداءً ولا نه صريح بعض مثل الجارية بان في صحة حديث التعقيب بما  
ولا يصح للجهة وقال قد كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتحة بالاسمية دون التعقيب ولا نه ذكر  
الامام المؤيد في اول من شرح المسلم اعقابا بالجوهر بن ابي هريرة رضي الله عنه كل امرؤ بالاسم لا يبيد في محله الله ثم  
فما يتبرر في رواية بالجوهر هو قطع وفي رواية اجزم وفي رواية يدكر الله وفي رواية لبس للشيخ احمد بن الحسن ثم ذكر في  
كتاب صلح الصقر في التسمية فخطا فعلم اللسان بالحمد ذكر الله لا نه صلح صدر الكتاب بالتسمية دون التعقيب  
ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتج به اليه في الخطاب ولا السائل والوفائق ولا الحمد حقيقة اظهر  
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتبر الفاضل الجلي على هذا الوجه بانها ايتهم لو كان عبارة الحمد بحسب  
نقالي اما اذا كان بالحمد الله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامثلة الا بدكر الجارية بن اقول لا ينبغي في ليس  
بالحمد الله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي مؤداه والام لم يكن للتبكي بحسب الله وغيره مستبداً بالحمد لله ومثله  
انه خلا والمقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الرابات فوجه الجمع ان يحل في كل ما اظهر اصفا  
الكمال قيل المأمور به والتحسين هو الابتداء بمبدأ والتعقيب لا يتحقق الامثلة اقول ان اراد بقوله ان  
المأمور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب ولا شك ان التعقيب يلزم الامثلة لهذا المعنى وان  
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان منقطع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق  
الذكرى بهما بدو التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما اذ وجه التعارض ان البدأ والابتداء معناهما  
ومعنى بدأت الكتاب بكذا جعلته في وله بناء على الجار والمجرور واقم موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامر في العمل  
باحل الحدتين بقوله العمل بالآخر فرفع قوله اما يحل الابتداء على العرفاء يعني المراد بالابتداء في  
الحدتين العرفي وهو ذكر الشيء قبل الموق وهذا امر معتد عكس الابتداء بهذا المعنى بامر مستعمل في التسمية والحمد وغيرها  
وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاصنافي فلا حاجة الى افعال الفاضل الجلي  
المراد بعمل الابتداء الواقع في حديث الجوهري على العرفي اذ هو تخصيص لا فائدة بعيم عن عبارة المحشى اذ المناسب ان يقول بان  
الابتداء في حد ما في الحقيقة ولا يخرج على العرفي اذ اراد مثلاً قوله لا يحل احدهما على الحقيقة المراد بالابتداء حقيقة لا يكون بالاسمية  
ما حصل به بالاصنافي ما يكون بالاسمية الى البعض من قياس معنى العزم الحقيقي والاصنافي فلا يرد في قول ان لا يكون بالاسمية  
حقيقاً غير مطابقة الواقع اذ اراد مثلاً الحقيقة ان يكون بالاول جزء التسمية لا بالاسمية حقيقة بالمعنى المذكور كينافي ان يكون بغير  
مضمناً بالتعقيب على البعض ان لا يكون بالاسمية بل يكون في اعلى مرتبة البلاغة بالاسمية الى ما سواه لا ينافي ان يكون

[illegible]

[illegible]



ولا يخفى ان قولهم وقوع التبدل بالشئ الا يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال فسم من المبادىسة  
ويمكن ان يرجه كبر المحشى ويذكر المبدأ بالتبليغ هو المصاحبة بان المراد بقوله ان التبدل ان التبدل  
انما هو التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل  
بالمعنى الخبير من التسمية فيكون التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل انما هو التبدل  
القلب كما لا يخفى لكنه لا يعم يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظان المبادىسة التوحيد يعني الباقي قوله بجلد  
الذي لا يصلح معنى التوجه الى الجار والمجرور وظرف لغو سواء كان الباء الظرفية فيه كما يشعر به عبارة النفسى اولاد لصاق  
وما خوذ من صلة الشئ اذا رطبة باخروها وهو الظاهر لا يحتاج الى التخصيص الذي يحتاج اليه اللفظ الجليل المسمى  
لان معنى التوجه المتعكك بالباء لا انفراق الاستقلال بل هو كما يقال توحيد برأيه اى استقلال وتقدرب معنى التوجه  
الذات المنفرد بجلد الذات بمعنى عدم شركة الغيرية واستقلاله بمن غير ما حطه الثبوت بدون صنع او كمال  
وان امكن اعتبارها لان خلاف استعمال كما نقل عنه ولا يقصد به كمال ولا عدم دخول الغيرة ثبوت الحق  
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارها ما هو ما نقول والذات الجليل على نهم اى يكون اضافية الجلال الى الذات  
اضافة الصفة الى الموضوع كما في حصول الصورة نقل عنه فعل هذا فيه مدح على قلاء المعتزلة حيث قالوا ان ذات  
الواجب ذات الممكنات متشاركة في عام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المبدأ بالذات  
قوله والذات الجليل الماهية الكلية اما لو كان المبدأ ايقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا  
كما معنى لو حطه على التوحيد فيه اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فحين يكون المبدأ للماهية الكلية ويتم الرد  
ويحتمل ان يكون المبادىسة اى يكون المبادىسة فاعل الفعل دخول الباء حال قيامه بكونه بصالة الله الجار والمجرور  
ظرف مستقر حال عن غير التوحيد ومعنى التوحيد بجلد الذات للتصديق بالوحدة حال كونه ملتصقا بجلد الذات  
وبما ذكرنا من ان معنى الصلة اتصال النحل الى مدخل الباء ومعنى المبادىسة تلبس في علمه وانه على القول  
لغوي على الثاني ظرف مستقر ظرف وجه التقابل بين التوجيهين وان دفعه ما قال الفاضل المحشى من ان يبقى هنالجه  
الباء ما جعلت المبادىسة ينبغي ان يكون المبادىسة سواء جعلت صلة للتوحد او جعلت صلة للتوحد فاجعل المبادىسة  
وقد لا يكون مبادىسة وانما قلنا ينبغي ان يكون المبادىسة ان الباء لها معنى مذكورة في علم النحو والمناسبات هو معنى  
الاتصال او معنى الظرفية وظاهر الصلة للمبادىسة من قبيل الاتصال حتى يجازى ذلك معنى من المبادىسة قوله في حق  
اذا كان الباء المبادىسة لا بد اختيارا صيغة الفعل مركبة لا كلمة البديع فصيحة لا تقبل عنى الترحاله اما معنى الصلة

[illegible]

فاما الصيرورة بدله الصنع فلا بد ان اراد معناها الحقيقة أي الكون مع الصنع والذات فقط بطريق الاستئصال بالبحر والتولد  
فهي ايضا <sup>فلا بد</sup> واما اذا اراد مطلق الكون فلا بد للصيرورة لا تستعمل في اللغة الاحوال فليحذر اطلاق صيغة الفعل بمعنى الصيرورة <sup>والكلام</sup>  
على الله تعالى واذا كان بصيغة الفعل في مثله تعالى محمولة على الكمال فيشعر بالجلال الذات على تقدير ان يكون المبدأ حادثة <sup>تعالى</sup>  
بالوحدة الكاملة غاية الكمال انصافا كما لا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلاله اذ ذاته المجيدة او انصافا بالوحدة  
الكاملة مع ملائسته لجلال الذات على تقدير ان تكون اللابدية انتهى قول المحقق انه تكلف محض لوجه اما اولا فلا بد  
لاوجه من ظهور كونه المبدأ بالوحدة كانه على كمال التقدير غير محتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلا بد  
قوله تعالى عنه اياه كما ينبغي على ذي القضاة اذ للناسب ان يقول وصيغة الفعل بدل من التفرع واما ثالثا فلا بد  
قوله بدو صنع مع تقويته بقوله كقولهم نحن الطوبى لقوله ومنه التكون التولد يصير مستدلا كما ان يكتفى به ان يقول وصيغة  
الفعل هما للصيرورة واما التكلف سبل على هذا التقدير لا نالاهم بصيغة الفعل بحسب الاستعمال مخصوص في الصيرورة  
بدون صنع وفي التكلف سبل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل المعان اخذ ايضا فقيده بقوله بدون صنع كما تبين  
او دليل على انه اراد الصيغة التوحد محمولة في مثله تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على مراد اطلاق  
باسلوب الكلام واما دلجاء فلا بد لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحل في مثله تعالى عليه واما خامسا فلا بد  
اذا كان قوله الانصاف بالوحدة الذاتية إشارة الى معنى التوحد على ان يكون المبدأ حادثة يكون ما سبق من قوله  
التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات المجيدة مستدركا على ان قوله الانصاف  
بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف يارد غاية البرودة فقل طالما حملها على تجاوزا على الكون المطلق فهو واجازة  
ليكن حملها على الكمال أولى وفيه اجملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريدية عن بعض المعاني فيكون حقيقة  
قاصرة وليست شريفا وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان موداهما واحدا المعنى على تقدير الحمل على الكون  
المتصرف بالوحدة التي ليس الغير يدخل فيه بل منشأها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصرف بالوحدة الكاملة وهي التي  
تكون في الذات والصفات ولا يكون الغير محل في الانصاف بها بل الحمل على الكون ولا بد من العمل بالحقيقة <sup>هنا</sup>  
بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر المزموم واردة الاحتمال هل قوله الاول كونه الصيرورة لا يعلم ان احتمالات <sup>هنا</sup>  
اربع لا ضمير محمى اما ان يكون لله او للغير وعلى كلا التقديرين كما ان يكون انصافا الساطع الى الجمع <sup>هنا</sup>  
الصفة الى موصوفها فلي تقدير كونه الصيرورة لله تعالى فيفيد رأيه نبينا اعظم مراتب سائر الانبياء اذ يفسر <sup>هنا</sup>  
المؤيد ايضا طم من بين جميع محمى الله تعالى المعجزات الدالة على وحدانية الانبياء فان محمى انما يقال باعتبار الغلبة

على الجحيم أو المؤيد بجميع حجته الساطعة بناء على الجمع المضاف بعيد الاستغراق على ما تقدم في الاصول  
كان غير نبيينا هويدا بالحب الساطعة لم يكن نبيينا مويلا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى بجميع الحجج  
لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الصفيير لاجل الله تعالى وادفاعة الساطع الى الحجج بمعنى  
حيث قال ليفيد لانية نبيينا ولم يقل ايات نبيينا وعلى تقدير ان يكون الصفيير محمداً بمعنى ان يحل اضافة الساطع  
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبيينا مويلا بجميع حججها ساطعة بخلاف ما اذا كانت  
موقوفة على هذا التمدح اذ يصير المعنى المويلا بساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يد بكة ولم فيه اذ سائر  
الانبياء اما مويلا بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او مجموع متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه لذلك  
المحشي على تقدير كون الصفيير محمداً قول الساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب عاج ذكرنا ان الله مع ما قيل انه على قدر  
ان يكون الصفيير لله افادت ان لانية نبيينا اعظم من ايات سائر الانبياء فانتم اذ اكال في العبارة اشعار بان ايات  
الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذا البراهين في السطوع والظواهر بها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف  
للاستغراق كما هو الاكثر فاشارة العبارة بها اطلاق المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج ان يكون مطووعه بالنسبة  
الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اى بالنسبة الى كلها انما ايفاد تدل عليه بطريق التعميم لكن  
المقام حطائي بكن في النظر قال المحشي للذكر في توجيه قوله ليفيد ان انبياء اعظم من ايات سائر الانبياء على  
المراد ما فراد الحجج التي سمعت هي بالقياس اليها سائر الحجج وكل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فراد  
حجج بني اخرون وهكذا فكان قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى الاضافة للاستغراق  
والله تعالى عظمية اية سيدنا على ايات سائر الانبياء على ان لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا  
وكل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك الذي يصير المعنى المويلا بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجج نفسه  
وسر لا ليفيد سطوع جميع حجج بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عن الحاشية على قوله فليساطع جميع  
من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حجج اقول ولا يخفى انه لا حاجة الى كلف  
اعتبار جميع حجج بني حجة واحدة وجعلها فراد من الحجج التي سمعت بالقياس الى كل واحد واحد من حجج الله  
تعالى التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبيينا فلا يضر من المقصود التمدح والظهار  
شرب مرتبة على سائر الانبياء وهو اصل كونه ساطعة على جميع الحجج وان كان لبعض تلك الحجج حجة نفسه فلا  
حجج سائر الانبياء ويدل على ذلك قول ليفيد لانية نبيينا بالافراد لفظ الانية وما نقل من الحاشية على قوله

حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير المحرر فانه لم يجرى من قبيل إضافة الصفة الى الموصوف ولا يفيد التميز  
 واظهار شرفه على سائر الانبياء على اثرنا فامل قوله اما على توهم اما في الفرقين توهم اما وتقدريها  
 ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في مثال هذا المقام فيكون حكما  
 كادبا ومعنى التقدير انما يتقدم فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق لواقع وبالحجة كلا الوجهين ذكرهما  
 السالك قدس سره وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضوي صرح بان تقدير امشروطة تكون عند الانتهاء امر او نهيا وما  
 قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والوالى الزيقال بيان الفا لاجراء الظرف عبري الشرط كما ذكره الشيخ الرضوي  
 في قوله نعم واذا لم يمتد وبه فسيقولون هذا بقوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما وبين  
 اما لانها في اولها لكتبة اما من ان قصبا او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الابتداء عما قبله اما على  
 التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ارضية الجملة لانهاء مع العلم بالمختص او على ارضية الجملة والعلوية  
 اختياريا لما ان اخبار الجملة يستلزم الحمد والصلوة يدل على التعظيم واما لعطف الفضة والجامع الساتر <sup>على العتية</sup> معيد  
 للتأليف وهذا بيان لسببية والظرف معقول المفهوم من الفاعل قوله كما وقع عبارة المفتاح حيث قال اما  
 بعد فلان خلاصة الاصلين ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما مضى الراجح بعد التفصيل يكون بمنزلة  
 ان يقول وبالحجة فيجوز الجمع بينهما وبين الواو وفائدتها تاليف مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل <sup>في</sup>  
 قوله خلاصته واما اذا كان من التقدير او فصل الخطاب كما في محرفه فاجوز **قوله** القواعد جمع قاعرة  
 وهي الاساس يعني القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا اصطلاحا عنى القضية الكلية للتبعية على احكام الخبر  
**قوله** لا العقل كذا حاصله العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسنة  
 وجود الواجب علمه وقدرته وكلامه واداته او لا يكون كافيا كسنة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه  
 انما هو بالشرع يجب ان يلاحظ جميع تلك العقائد من الكتاب وال سنة ليعتمد عليها او لا كما يمكن ان يكون  
 الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى  
 عنها واذا كانت موجبة الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة <sup>تثبت</sup>  
 يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا على امره ومسهلا للرسول ومصدقا لها اذ الوهم  
 كما منها لم يثبت الكتاب والسنة كالا ينبغي فكل الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسا للعقائد  
 الاسلامية فنقل عنه فارقت لاولا العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشئ اساسا

ولا يوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان كلام اساس العقائد لا اساس له من كلام  
 اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسها فالكلام اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية  
 تثبت الكتاب والسنة مثل الاول قلت ولا المحضر المذكور وان سلم بالعقائد بحسب اعتدادهما يتوقف على  
 الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ثبوتها وثانياً ان المتبادر من اساس الشيء وهو ان اساس بالذات وان سلم  
 فاساس القرينة ما يتوقف عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هذه العقائد الكتابي فاساس  
 العقائد بحسب الاعتدال فلا يكون اساسها من حيث هو اساس فليست بالانتهى في ذكره ولا بطال التوجيه المذكور  
 لكونه اساسا لاساس مانه يستلزم اساسية الشيء لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو ما يتوقف  
 الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يزد بالمسائل التي جعلتها اساساً له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان  
 يكون بعض العقائد اساساً صحيحاً او من جعلتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء ولا يخفى اقول العقائد من الكلام مما  
 لا يخرج اليه اللفظ لا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية  
 الكلام لنفسه وذلك لان فائدته من الكلام فاساسها اساسها فالكلام اساس الكلام اساس له ويكبر الكلام اساس  
 نفسه ما ذكرنا بما مر لا وان القرينة الثانية للبرهان وحاصلها ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس  
 العقائد لاساس الاساس اساس الكتاب اساس الكلام من الكلام فاساسها اساسها فالكلام اساس اساس الكلام  
 فالقرينة الثانية في اثباتها الكتاب السنة كالاولى فلا تعبد الفرق في المدرس وجوابه ان عن اعتراض الاول بيان  
 المحضر المستفاد من قوله لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مما اذا ما يتوقف عليها يتوقف على مبادئ تلك  
 المسائل او على مباحث النظر ايضاً فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية  
 الشيء لنفسه لكن لما كان في منه المحضر المذكور وعكازة او ثبوت الكتاب السنة انما يتوقف بالذات على ثبوت جميع  
 ما ذكرتم من مبادئه وكلامه على اسبغ ما على ما يريد انما هو بالواسطة فبعض الكلام اساس الاساس اعتبار  
 مبادئها دون نفسها بالحكم وكذا جعلها باعتبار مباحث النظر فيلزم ان يكون المطلق واصول الفقه اعتبار  
 اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر قال السمعاني  
 اي لو سلم المحضر المذكور فقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث لا يعتدداً يتوقف على الكتاب والكتاب  
 يتوقف عليها من حيث ذاتها ولا زعم توقف العقائد من حيث الاعتدال على نفسها من حيث الذات كما استحالته  
 قال المحقق الفاضل في وجوبه مع المحضر ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية كما لا يخفى ان

ثبت الكتاب بأجزائه بسبب بلاغة الظاهرة كاهل البلاغة انتهى قول في توجيه لا م بعد الطر بن بصر الجوه  
لأنهم لم ينفرد الكتاب على المسائل الكلاسية اجدها فليكن أساسا لعقائد على الرأى عجزا ونسبها  
انما يدل على الله فاعبر عن طريق البشر واما كونه من الله فتوقف على ثبوت ما موجودا قد روي في كذا وسعى في  
هذا ولما عجزنا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدم الا في معنى قوله الكلام اما من العقائد بسند ان المتبادر من  
الاحكام ما يكون اساسا بالذات والمكسوم ليس اساسا من العقائد بالذات بل بالواسطة ومعنى المقدمة الثانية  
اعنى قوله والكتاب اساس الكلام بسند ان اساس الفروع ما يتوقف عليه كل بعض مسائله والالزام ان يكون المنطق اساس  
الكلام بل علوم العربية لا يتوقف بعض مسائله على ما بل الكلام اساسا من نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض  
استغنائه وليس من علمنا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب ايضا هو اساس العقائد <sup>حجته</sup>  
فلا يكون اساسا لاسماء العقائد من حيث هو اساسا لغيره ان معنى اساسية هو التوقف على اى جهة كانت فاعتبار  
قيد الحقيقة ليس بواجب كونه اساسا لاساس بل لاجله اراد بقوله فليتنا هذا قوله ففي هذه القضية توقف والله  
تقديم على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب السنة ففي هذه يترك في هذا الكلام ليس في قوله مبنى  
علم الشرع والاصحاح لان القرينة الاولى متاملة للكتاب والسنة لكنهما ايضا مبنى الاصحاح الشرعية  
العملية بل كونهما مبنى لما اولاه بالذات لاستنباطها منهما وكونه اساسا لها باعتبار توقفها عليه متجاذف والثانية  
فانها غير متاملة للكتاب السنة اذ لا يعقد عليها اساسا من العقائد الاسلاميه قال الفاضل الملقوق وفيه ان  
قوله هو علم التوحيد باله غير الدال على الحصر بل على ان العلم التوحيد يعلم التوحيد والصفات غير متناهية والكتاب  
والسنة والاشياء وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الشرع والوجه المذكور في القرينة الثانية يمتنع  
ولا يخفى ان هذا الاعتراض يجد تسليم دالة القصير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون  
القصير بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فمما يرد القصير بالنسبة الى مجموع القرينتين  
ولا شك انه في حقيقة وليس غير الكلام متصيفا لمجموع ما في القرينتين قوله ويمكن ان يقال انه يعنى الى ما <sup>الوجه</sup>  
الاحالة للنقصانية وهو اذ لا العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفضيل والكلام <sup>استدل</sup>  
تلك الا دلالة بناء على السبيل الذي انما هو العقائد صحيحة وايضا انها تعرف بالكلام لا من باب النظر من  
على ما اخبرنا في المتأخر فليكن اساسا للعقائد قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتأخر من حيث <sup>حجته</sup>  
صلاح النظر في ما من كلام القدماء من ان المختص فيه انه يلزم ان يكون المنطق اساسا لعقائد الاسلام واما السبيل

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ لا انفسها وعلى العلوم ما يبين فيها انفسها والادب يلزم ان يكون المنطق  
 على ان لا يلزم له قول واحد بصريحه قدس سره في الحواشي العقلية فتأمل انتهى قوله بقاء على ان مباحث النظر  
 اذ الاولى يقال بقاء على الاشياء الدالة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام كقولنا عليه فاستمع لذي  
 يحظر والبال في جميع عبارة الله واجوان يكون هو الاظهر والبراهين من القواعد المقصدا الكلية التي يتوقف عليها  
 العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لا انها تبين فيه بالدلائل العقلية  
 والفضلاء في توجيه عبارة الشهود ككثيره تركها مع ما يرد عليها مخافة الخطأ بقوله اي علم يعرف فيه ذلك  
 اي للسائل المتعلقة بتوحيد الواجب صفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة لا المبتدعة لانهم  
 نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصريح وفيه التخصلة لم ينفى الصفات بمعنى عدم البعث عنها حتى يكون  
 كلامهم علم يعرف فيه التوحيد والصفات بل يفهم بمعنى عدم اثباتها اذ لا على الذات فيصير ذلك على كلامهم  
 علم متعلق بالتوحيد والصفات لا يوجب فيه عن احوال الصفات بانها ليست كذلك على ذات الواجب بقوله  
 فنسبة الوسم اذ حيث قال الموسوم بالكلام قبل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشا ناظر الى الموسوم بالكلية  
 بعد قوله علم التوحيد بناء على لفظ الكلام كان مشهور اسماء الكلام وعدى انه ناظر الى التوجيهين معا  
 نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقباله فلامعنى نسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول  
 للموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فخصيص الوسم يدل على انه لم يريد معنى اللقب ودفعه للحشي بقوله  
 الوسم اذ يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما عماله لا مشتهاره بفيكون قوله للموسوم بالكلام صفة  
 مرصعة له غير ان عطف البيان كما يقال جاء الى ابو نصر للموسوم بعلم قوله مرصعة له اشارة الى ان فوائد كثيرة كما ذكر  
 في شرحه للوقوف بقوله فار الشريعة اذ اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انما  
 قطاع يقال لها دين يقال وانه اي خلة اطاعه ومن حيث انها انكسب صفة يقال املت الكتاب في املية اي كتبه  
 ففيه ايضا نفاذ العلم الى الملة والدين اشارة بان مقتضى اهل العلم والعلم كان الكتابة شعرا العلماء والعلم شأن الانقياد  
 وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل بقوله والامال بمعنى الاملاء اذ نقل عنه هذا الجواب  
 سوال مقلد وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تامل ملة والجمال الى الملة من المصانع والادلاء  
 من الناقص بقوله سميت اذ يعني ايراد السلام مركب اضافي سميت الجنة اذ اما لان اهلها اسلم  
 عن الزفات او لانهم محافظون بالسلام وعلى هذا من التقديرون يكون لفظ السلام مصدرا او كان السلام



اسماء الله تعالى اضيف الحجة اليه لتزيفها لها كما يقال ببيت الله للجد المحرام فيكون لفظ السلام صفة مشبهة  
 قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبدأ والصلاحية اي في المعاد او معناه كذا والسلامة جمع  
 النقا انقض قوله فوجه التخصيص يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيصه بصفة اللزوم دون استحقاق  
 ظلال المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والحجة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض  
 هو المعنى عن الشيء يطوى كشيء عنه قد كمر الاثر الذي هو طي الكثرة وراى المازوم وهو الاعراض في مجرى  
 يكون استعماله تحصيلية مرشحة بان شبه في نفسه فقال بانه كثر فثبت الكثرة تحميلا ووجهه بالحق والمال  
 واحد قوله ولما تعدد للتبوع اذ نقل عنه هذا جواب سئل عن مقدار وهو ان الاعراض بالتابع يكون احد اقسام تعدد  
 الاعراض بهذا فاجاب بقوله ولما تعدد اذ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين  
 على حدة وعقبه تابعة قوله بان الجملة الثانية اي الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية في  
 افعال المندم وضم لا انشائية والجملة الاولى اي قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخر  
 بالاولى كما لا ينقطع وكذا لا يجوز عطف على صلي ما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة  
 على المفرد وهو غير جائز لما مر وما على تقدير تأويله بحسبى فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة  
 فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه كما يعني ان الجملة الاولى وادراك  
 خبرية صريحة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود من انشاء الكفاية لا الاخبار بان الله تعالى كافى لنفسه الامر  
 وهو لا قال بعض الا فاضل بنقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادي واجعل في ذلك انشاء المندم فينقل  
 الكلام الى عطف على قوله فما اولت وجعله انشاء شرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة  
 فما اولت حتى يلزم البعدي هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما قوله ان الثنايين بلغتها فكانه قال اللهم اني  
 الى سبيل الرشاد واعطى العصمة والهدى وعدل الجملة الاسمية لذلك على الدوام الثبات كما في الحديث لله قوله  
 وايضا يجوز عطف القصة على القصة كما معنى عطف القصة على القصة على ابيدة السيد الشريفنا فلان صاحب الكتاب  
 ان يعطى سجع مستوفى على سجع مسوقه تعرض آخرنا نسبة بين الغرضين فكما كانت شدة كمال العطف اجمع  
 من غير نظر الى كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوفين  
 والمعطوف على جملة متعددة وهذا ليس كذلك لعل الخشني ان عطف القصة على القصة عطف حاصل  
 ضمنوا احدى الجمليتين على حاصل ضمنوا الاخرى من غير نظر الى اللفظ ومنه ان العطف مما يجب ان لا يشترط

شرح المحقق في بحث الفصل والوصل ووصف بالذمة والحسن والدين بمقال الوردة صاحب الكشاف وهو زيد  
 يعاتب بالفتنة الزهراء في خبر عرواها العترة والطلاق وان ردة السيد السند هذا لكن بقي هذا بحث وهو ان  
 انما بعد العطف في عبارة التعليق كما يمكن جعله في انشاء ولا يقول صاحب بطف القصة على القصة فتشعر  
 للفتنة على ما نص عليه في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحقق من قوله نعم لو كان قصد التبرع هذا العطف  
 مطلقا لكان ليس كذلك كيف قد عرف به في شرح الكشاف وقوله في القرائن عرواها وهم ربهتم وليس لها حق  
 مرد بعض الفضلاء ان اى ردة سبب التحقير في انشاء هذا العطف في حاشيته على شرح التخصيص بان يجوز عطف  
 على هو هو حسي بان يقدر السند في العطف اعماءا مقدما للناس المعبوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدا  
 على انهم الوكيل يجوز انهم الرجل على اصرار به صاحب الفتاوى وغيره من المخصوص مقدا عليه وامام حواشي  
 مع الوكيل هو يكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يغير من السيد السند هذا الاحتمال  
 كما لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ معذرة بخلاف الاحتمال الاول اذ خلاف في انه اذا كان مقدا  
 فهو يتعين للمبتدأ ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لم يؤل نعم الوكيل عقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا  
 انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما الجملة التي خبرها فعل فعليه بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم  
 الرجل زيد ولا نعم الرجل في الدلول كل منهما اسمية غير محتملة للصدق والكذب ولعل التأويل لا يكون المعطوف  
 جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل اعراضا عن انشاء انما يجوز عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل بفوت  
 انشاء للمدح العام الذي صرح افعال المدح لا انشاء بل بصير كخيار الدم الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل  
 قوله وايضا يجوز ان يعنى نعم قال بعض الفضلاء في رد الشبهة بان يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى  
 حسي كانه وان كان اخبارا للكرم له محل من الاعراب لوقوع خبر الجو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له  
 محل من الاعراب فان قلت للوجوب ملته العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب  
 فالوجه في جواز قلت الوجه ان الخبر الذي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصورة  
 بالذات فلا تنفك الى اختلافها بالانشائية والاعبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت مقما  
 فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات من هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من الاعراب  
 على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بلا تأويل يحسن لانها جملة لها محل من الاعراب  
 صرح به السيد السند في حاشية الطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضوي انهم الرجل بمعنى المفرد وقد ذكر

اى من جدي فم لا اشكال في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعا اعيدل على العطف الا نشاء على  
 الاخبار الذي له جعل من الاخبار جاث في قوله تعالى قالوا حسينا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف  
 على حسينا الله وهو اخبار له جعل من الاخبار لانه نقول قالوا قوله لا الواو من الحكاية كما من الحكاية فم لما  
 لما يتوهم انهم لا يجوز ان يكون مجموع مجملتين معقول قالوا لا يجوز ان يكون المفعول على سبيل الحكاية  
 حسينا الله ونعم فلا يكون من عطف الا نشاء على الاخبار فيم له جعل من الاخبار في وجه الدفع ان الواو من الحكاية  
 اى من كلام الحكاكي قالوا حسينا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام الحكاكي لانه لا يصح العطف من خبر  
 عطف الا نشاء على الاخبار فيم له جعل من الاخبار في وجه الدفع ان الواو من الحكاية فم لما  
 لا يلتفت اليه لعدم ايقاع النقص اليه ولا دلالة للقرينة عليه من انه كان منسوبة بين مفهومين مجملتين  
 على وجه الحكاكي العطف بالواو قوله وليس هذا من خصا بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول  
 لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاخبار فيكون بمنزلة المفعول الذي وقع في موقفة هو  
 في جميع المواد وليس خصا بما بعد القول على ما استدل به محسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله  
 لا نشاء التحجج عطف على الواو وهو خبرية قوله ويدل على ذلك على ما قاله بعض الفضلاء من ان الية دالة على جواز العطف  
 للمذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من المفعول المحكي ويكون محل القول الواو معطوفا على قوله بتقدير المبتدأ ما هو  
 اليها ما يعطوف عليه فاحسبنا خبر الله مبتدأ لان المستعجب محكي اضافة الى قوله المحكي لفظية والا فالمبتدأ والخبر  
 اذا كان معرفتيه يتقدم المبتدأ على الخبر في كلام البلاغ القرينة ذكره في المعطوف عليه محكي خبرية في الاستعمال و  
 انتقال الدرس اليه واما مقدما رعاية لغير المرجع من سبق بما ذكرنا انهم ما قاله الفاضل المحكي من ان بتقدير  
 المبتدأ مقدما انما ويل بعد ان المشهور تقديره بالخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف الا نشاء على الاخبار  
 واما تقديره في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس بعيدا لان المبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر مجازا من  
 تحسبنا الله الذين كفروا سم الله متدا بمقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قريبا للجمعة داعيا الى  
 تقديره مقدما كما ان تقديره في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في نحو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير  
 التأخير لا يكون من عطف الا نشاء على الاخبار على حال الدليلين وهو ان يكون المخصوص المقتدر من هذا  
 القدر كما في النفي فظية دلالة قوله او بظنفة يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل مسطويا  
 على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الخبر الذي هو المحل من الاخبار لا ينصح ان يكون خبرا عن الخبر

والسيد السند في سره يجوز عطف الجملة على الفتح اذا كان لها محل من الاعراض على ما صرح به في حاشية على  
 المتكفي لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كونه الواو من الحكاية لا مبدل على الجواز للمد كونه قطعاً  
 ان يكون قالوا مقولاً للعطف بقرينة ذكره في العطف وعليه فيكون مرعوب الجملة الفعلية المحببة على الجملة  
 الفعلية الخبرية نقل عنه ارتقاء بالمبتداء بطلان الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريقة للمد  
 انتهى لانه على الاول كما يكون عطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراض وعلى الثاني لا يكون  
 الواو من الحكاية واعلم ان ما ورد في المحشى انما يرد لو كان معنى قوله قطعاً ايقينا اما لو كان معناه دلالة  
 انما عطف ارضى لوالر اما فلا لانه لا يمكن العطف ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بهما لكانت عطفية  
 بوجه خبرها في حين انهم الوكيل قوله معاً ثلثة اذ يعني قد يطلق المقصود الحكم على نفس النسبة المحببة فيكون  
 او سلبية وهذا المعنى غريب قد يظن المقصود على ان تلك النسبة بمعنى النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ان  
 بطريق الادعاء والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم ان قد حقق النسبة الواقعة بغير دليل في قوله هو الوقوع بعين  
 اوله الوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد اليجاب والسلب وان نقل يتصور هذه النسبة في نفسها  
 من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار اننا نعلق بين الطرفين ثبوت والافتقار والافتقار  
 نسبة حكمية ومورد اليجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور ولا وقد  
 تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فاما في مورد  
 الشك وان اذ من محصلها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق  
 بها علم ثلثة اثنان فتصورها في احد هما المحل المنقيض والثاني المحمل والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول  
 نسبة امر الى آخر ليس امر معانز الوقوع والادوقع كما فهم المحشى للدق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى  
 نسبة امر الى آخر يتعلق امر الى آخر وقوعا كان ولا وقوعا اذ كل اليجاب والسلب يعني الوقوع والادوقع او يتعلق امر  
 في سواء كان مورد اليجاب او مورد السلب كلا بمعنى ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح به بلا  
 بطلان في الشرح في شرح الشرح المحقق وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة  
 ثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها لانه ذكر السيد الشريف في المحجوز ان يفسر الحكم بالثبوت  
 تطوان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ادعاء ان النسبة ليست بواقعة اذ كان بان النسبة  
 سلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يفسر الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

والاد وقوع معا فاذا ذكر المحقق للرد من كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او وقوعها لشعربا للميل الى النسبة  
النسبة التخييلية التي يرد عليها الاحكام والسلب للنسبة العامة الخيرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو  
ادراك وقوعها فقط انما هو ادراكها على وجه ادان كذلك ليس ينبغي كما لا يخفى على انك قد فسر  
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع والاد وقوع وهما النسبة العامة الخيرية واما النسبة التخييلية المعايير لثبوتها  
ثبت له والالتزام ازويا ونحوه القضية وتصورات التصديقات على ثلثة وقد اطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين  
بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح الأصوليين من الشعارة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير باضافة الاسم  
بغير خطاب من سواه والراديه ههنا اما الكلام النفسي لا القبط ليس يحكم بل هو دل عليه حرج به السيد السند قد سلك  
في خواص العبدى سواء في الخطاب بسبب ما يقع به التي اطابى من شأنه التي اظن يكون خطابا في الازل كما ذهب اليه  
الشاعر لا شعري من قديم الحكم والخطاب بناء على الزامية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل هو فيها وغيرهما وفسر بالكلية  
انك قد صدر عنه افهام من هو متبع لفهمه فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه ابن القفا ان الحكم والخطاب  
حادثا ربنا على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثا بل  
جميع اقسام الكلام عتبع قدمه او ما هو طلبه او ما ثبت بالخطاب هو الازل للمقتضى عليه كوجود الصلوة و  
يكون الميل الى الحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوجب اضافة  
الحكم من الاستغراق والزم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع افعال فيمثل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان  
الملاذ بالخطاب الكلام النفسي لا شك انه صفة واحدة فيحقق خطابا بعد متعلق بجميع الافعال كما نقول الكلام  
وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا بالابا اعتبارا لتعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطابا واحد  
بالجميع وخبر بقوله المتعلق بافعال المكلفين لخطابات المتعلقة باحواله وصفاته وتنزيهاته كقوله نعم ولم يكن  
كقوله احدا ومعنى الاقتضاء المطول وهو اما طلب الفعل من المنع عن الترك وهو الاحجاب او طلب الترك من المنع عن الفعل  
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب  
الفعل والترك وهو الابعاض وهذا القيد لا يخرج خطاب الله للتعلم بافعال المكلفين لكن كما بالاد تقتضاء والتخيير  
كما تقتضيه المبينة لا فاعلمهم والارضاء المتعلقة باعمالهم كقوله تعاد الله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب  
في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاد تقتضاء والتخيير كما قال الشاعر لا شعري يلزم طلب الفعل والترك من المبدء وهو  
صفة قلته السفة فاما هو طلب الفعل من المبدء فاعلمهم واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر العمل

ابنا فامر بطلب العمل حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا الجواب قوله كالجواب والى باحتكاكها  
 التمس في التخيير والكرامة ان كان المراد بالخطا باطلاقة للثبات فلو كان المراد ما يقع به التمس لطفاً لحكم حرمان  
 مستلزم الوجوب الذي هو اثر اليجاب المرتب عليه بالفناء يقال وجبه فوجب التمس لم يثنى اما على المسألة  
 على ذكره بفرض المتقين من ان اليجاب الوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا  
 للحاكم يكون ايجاباً اذا نسب الى ما فيه الحكم وهو العقل يكون وجوباً والترتب بالفناء ايضا باعتبار  
 على ما ذكره الله في التلويز قوله وهذا الحيزاء يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح  
 لاصول بل كان المتبادر من ذلك فعال عند الاطلاق افعال الجواهر للقبالة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح  
 لاصول لم يكن علم الكلام علماً بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو كانت  
 وعمما الفعل بناء على الاعتقاد فعل القليل من الصحاح رسائل علم الكلام في العلم بالوجود وبأحواله مرجعية بيق  
 به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشريعة والاحكام وبالثانية علم التوحيد والعلم  
 بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاعتقاد والتخيير مرجعية انه متعلق بكيفية العمل فيتحقق باسم علم الشريعة  
 والعلم المتعلق بتلك الخطابات مرجعية بقله بالاعتقاد يسمى بتحقيق باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية  
 التحصيلية كما سنذكر ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرنية الاولى كوتلك الاحكام بمعلومات له كما هو لفظ  
 سابق العلم كونه ايضا متعلقاً بالاطلاق قوله لما اريد الاستعداد الاممجة الشرع ولا يثبت الفهم عند ذكر  
 الاحكام الا اليها فان يصير معناها تلك الاحكام لما لم يكن مستفاداً من حجية الشرع ولم يثبت الفهم عند ذكر  
 الاحكام الى غير هذا من ذلك الاسم العلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى كما كانت واذا  
 كان المتعلق في القرنية الاولى مرتبطاً بعقل العلم بالمعلوم فكذلك في القرنية الثانية فان ذلك ما قيل انه يجوز ان يكون  
 معنى التعلق في الثانية كونه ايضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها  
 يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية  
 التدبر وهو في مثل قولهم للظن معرفة الله واجب معرفة الله واجبة والتعبير عنه بما يتعلق في غاية الاحتقان  
 قوله واستدل بقيد الشرعية ان كان احد الخطاب الضا الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعياً اللهم الا ان يكلف  
 في عدم الاستدلال بفضل على تجريد الاول الى لفظ الاحكام عن الضافة الى الله ويقال الخطا باب الشرعية  
 ان يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تأكيداً لانه تصريح بما علم منها ويجعل التعريف تقريباً للحكم المخصوص

على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا الحكم المطلق قوله فالمراد بالمعنى إذا كانت ارادة للمعنى الثالث قصفا  
 فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة التجزية وتوجيهه فلا يصح حمل العلم في قوله المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع  
 والاحكام وبالثانية علم التوحيد الصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات <sup>بالمسائل</sup>  
 ونفس المسائل والمملكة لا اصله عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون مراد بغيره العلم بالعلوم  
 وعلى الثاني يكون مراد بغيره العلم بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب  
 بخلاف المعنى الثاني فإنه لا يتأتى فيه الترجيح والثلث بلا تكلف كما استطاع عليه نقل عنه ويؤيده قوله في  
 سبعة وسو ما يقيد معرفة الاحكام فالمراد بالحكم هذا هو الاول قطعا اذ لا معنى كفاية معرفة التصديق  
 قوله او الثالث اذ يعين المراد بالمعنى الثاني وهو اذ تلك النسبة فمراد بها يجعل العلمان في قوله والعلم  
 بالاولى يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اذ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادلة  
 المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى  
 علم التوحيد فمراد بكونه المتعلق بخلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن المملكة فإنه يطلق العلم على  
 المملكة كما يقال فلا يعلم الحق فيصير المعنى للملكة الحاصلة من تلك الادراكات وهو يكون المتعلق بخلق المسبب  
 اذ المملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد من جعل العلمان عبارة عن المسائل والمملكة اذ في  
 جعلها على التصديقات بل يحتمل معنى المتعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات  
 الشرعية العلمية بمعنى ما هي متألفة منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية  
 يسمى علم التوحيد او يقال العلمان عبارة عن التصديق على هذا الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام  
 العلمية تعلق الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد  
 وهذا لما اصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق اذ لا ينبغي ارجاع جملة التصديقات متعلقة بما هي  
 متألفة منها اعني التصديقات المختصة او جعل التصديق على هذا الامام <sup>مقتضى</sup> بالكلية لا يخرج منه تكلف محض انتهى قوله وعلى  
 التقديرين سواء كان المراد بالمعنى الاول الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشريعة بالانحياز القطعي بالنسبة  
 الى فهم الخلافة كما يتوقف عليه معنى انه لا يدل له لو كان خطأ للشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية <sup>بالمسائل</sup>  
 كما في سورة وعلى توجيهه واخر ذلك كما يتوقف على الشرع لكي يجب اخذها ايضا من النص لا اعتدادا كثيرا  
 بما روي عنهم العقل فيوقف في المملكة كاللهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مراد بالاجبي المفيد للحي القيود فان الحكم

فيه قوله ان المراد به مطلق التعلق اه اي ان لا يكون الشيء مسموياً بالشيء على اي وجه كان فالامر في حقيقة  
معنى التعلق في كلامه صنفين ط اذ يجوز سرح ان اعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكل المفيد بكيفية  
العمل من قبيل تعلق العارض بالعرض او كونهما احداً طرفيه وتعلقه بالاعتقاد مرفوعاً عن تعلق ذي الغاية بالاعمال  
لانه لا يقع منها فاجابة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول العاقل المحقق من انه على تقدير ان يكون المراد  
بالحكم ادراك النسبة بحيث يؤول الارتفاع بالاعتقاد بالاعتقاد وان اراد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الاثر بالاشياء  
التي هو الاحراز فليس يتبع اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد المقصد بقومها فقط العمل بمعنى علم  
التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الدالية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية  
شرح المطالع قوله واما لم يعتبر التعلق اه يعني ان المراد مطلق التعلق فكما اننا نتعلق بكيفية العمل بتعلق  
العمل ايضا لكونه معروضاً فاعلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل لا الى الاشياء التي لا تعلق بها بالعلم  
مرجيت الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بعمل المكلف من حيث الوجود الملبس ونحوها بحال وفي اكثر الاحكام  
الثالثة اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفية واما قال عامة الاحكام فان  
الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى لجهة الاعتقاد بوجوه وصفاته واحكامه متعلقا  
بالاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان المراد مطلق التعلق بجوهر اعتبار بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية  
الثاني اولى ذنبه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى  
عبارته انتهى وما ينبغي ان يعلم المراد بالكيفية على هذه التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا بغيرها او لا يتكامل العمل  
المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتجسيم الاعتقاد والاشياء على  
الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعلم مرجيت الكيفية الا على ما مر من ان مقتضى هذا الوجه في قوله انهم الانسان  
موصوغة الطب من حيث الصحة وللرضح حتى يرد ان يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبتنية في الفقه  
بل قد اللوصوغة وتبطل له بل معناه ان تعلقها به مرجيت انه يتبطل له الكيفية وانما من خواصه كما مرجيت فانه  
ولا من جهة اخرى فذكر قوله وان اراد المراد به اه اي ان المراد بالتعلق التعلق بالخصوص وهو تعلق الانسان  
بطريقه على تقدير ان يكون الحكم بنفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل الى الكيفية والعمل طرفان او تعلق التصديق  
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل الى الكيفية المنبهة للعمل في قوله منها ما يتعلق  
بكيفية العمل كاجابة الى التاويل ولكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفاً



للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقادات اي يتعلق بالاعتقاد والحكمة سواء كان بالذات كاعتقاد  
 وبالواسطة كتعلية بالطرفين فان يتعلق بما بواسطة النسبة كما بين في محل فلا يرد ما ذكره المحقق للدق من ان تعلية النسبة  
 للمعتقل حتى لقلل السناد بطريقه ثم لان المعتقل هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لكل واحد من الطرفين  
 ولا كلاهما ابد والنسبة كما لا يخفى قوله فيه إشارة الى ان السناد اذا كان المراد بتعليل الاسناد بالطرفين وتعليل التصديق  
 بالقضية فلا بد من ذكره الذكر في اعتبار تعلقه بالكيانية المضافه الى العمل إشارة الى تلكه وهي ارموضوع الفقه  
 العمل بالطلب من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونه مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه وثبتة البناء  
 على التمام اذ اعتبر واعين الحكم الحري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى قولنا زيد  
 ابو قاتله زيد قائم الارض فيكون الكيفية محمولة على العمل في الفقه وهو العوض الذي لثمة له فيكون موضوعا اذ لا معنى  
 لموضوع العلم الا ما يحيط به عن موافقه الذاتية اي ثبت له ويجعل عليه وليس موضوعه العمل كما في الفقه  
 تلك المسئلة العمل كما باعتبار اخراته ولا باعتبار نفعه ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نفع عرضه الذاتي  
 اذ ليس العرف شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحقق من ارموضوع العلم العلم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم  
 كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه الشك والحوال اليه  
 يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان التعليل  
 قال الفاضل المحقق النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل قول المراد بالعمل عمل الجوارح ولا  
 لزم من بطلان الجوارح الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يجب فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قوله  
 معرفة الله واجبة داخل في الفقه وليس كذلك فخر لا شك في احتياجه الى التاويل قوله قد انبغى جوابه في  
 ولا فهم علمه الا بمعنى ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمه التركة بين الورثة اذ للبين فيه احوال قسمتها بين الورثة  
 والقسمه من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالحجاء اذ في كل مسئلة ليس موضوعها راجعا  
 فعل المكلف بحيث يتاويلها حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجزؤ الصبي فانها ترجع الى فعل الولي قوله من قبل  
 العطوف على معنوي التامين اي بمعنى باعادة الجارح فلا يرد ما قيل ان انظار هذا من قبيل العطوف على معنوي  
 على ما ذهب من الجوارح مطلقا اذ المحذور ليس بمقدم ولا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف  
 عليه مجموع الجارح والمجزؤ ولعل قوله بالثانية اذ ورقة المحشي بدون الباء الجارحة ونحو ان يكون لفظ العلم صرفا  
 مجزؤا متبذرا عن موضوع اي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد الصفاة او منصوبا بتقدير الفعل والفا اي معنى العلم المتعلق

يا ثانياً علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاختصاص الشرعية النظرية أي ما يكون  
 المقصد منه النظر والاعتقاد وهي نهاية العملية التي يكون المقصد منها العلم قوله لأن حجية الإجماع من مسائل  
 أصول الفقه قيل لأنه حجة الإجماع من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل الكلام أورد في بطرير المبدئية  
 ذلك الصنعة ولا يخفى أن الإجماع من موضوعات أصول الفقه والحجج عرض ذاتي له ثبت له في الأصول فعمل  
 هذا لا المسئلة من قبيل تكميل الصنعة لا معنى له فلان عرض المحشى عن هذين الجواب إلى التزائم المسئلة مشتركة  
 بين الأصوليين أي أصول المذاهب وهو الكلام وأصول الفقه لكن جهت البحث مغايرة لأنها من حيثها يتعلق بها  
 بالبقاء للمبدئية مسألة الكلام ومن حيث أنها يتعلق بها استنباط الأحكام مسألة أصول الفقه فان موضوعه  
 الأدلة الأربعة من حيث استنباط الأحكام منها قوله يشير إلى أن له مباحث أي يشير بإضافة الشرع إلى المباحث  
 إلى أن له مباحث أخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول موضوع الكلام أعم من  
 الذات كالموجود مطلقاً أو ذات الله وذات المخلوقات والمعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد كالمبدأ  
 على ما هو المختار فان مباحث الأمور العامة والمجاهد والاعراض من الكلام وليس في الشهرة بمثابة للمباحث  
 الذكوية وأما عند من يقول أن موضوعه ذات الله فم وصفاته فالرجاء في صحة ترك الإشارة إلى الصفات مطلقاً  
 العلم المقتد بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا أرادوا لفظ التوحيد فلم يكتفوا بعلم الصفات مع أن التوحيد  
 أيضاً من الصفات فباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام  
 ليس بمثابة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا أي وكما جمل المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية ثم  
 يعود أمباحث الأحوال أي الصفات السلبية مثل الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والأفعال وهو مباحث  
 الخلق والتكوين والنبوة والإمامة من مباحث الصفات بل جعلها الكل منها بحثاً على حدة وإن كان يمكن أن يجرى  
 الكل إلى صفة ما فالأحوال ترجعة إلى الصفات الغير الوجودية والأفعال إلى الصفات الوجودية الغير الذاتية  
 والنبوة بمعنى بعث الأنبياء والإمامة بمعنى نصب الإمام رجعتان إلى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله  
 على الإمامة عبارة عن قوله فلان الصفة المطلقة أي على أن أسلمنا إلى الصفة تشمل الوجودية الذاتية  
 وغير هامة الإمامة من المسائل الفقهية كما يرجعها إلى نصب الإمام وأوجب على المسلمين فيكون ترجعها إلى عمل  
 المكلف ولا معنى لرجاعه إلى صفة من صفاته تعالى وإن كان ذلك بناء على أن أفعال لعباد أفعال الله تتم  
 حقيقة والحال أنها من مقاصد علم الكلام قال شارح في آخر هذا الكتاب إلى مقاصد علم الكلام

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيعلم ان مباحث التوحيد الصفات اشهر المباحث  
لان محبة الامامة ليس مشروحا مثلها فان دفع ما قاله الحنفي المذوق فيه ان كون الامامة من الصفات لا يدخل في  
اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على الاصح فلا معنى لجعله علاوة هو هذا لانه ليس علاوة بالنظر في قول  
ولهم المثل في الصفة ما حتى يكون علاوة الاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كانا <sup>حجت</sup> <sup>الذات</sup>  
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصد هو على تقدير جعلها من المقاصد فلم يجعل موضوعه اعم من  
فلم يجعلها من مقاصد لا في مخرافات اهل الاهواء والباطل بل في نقض عقائد المسلمين والقدم في الخلاف  
الراشدين واما عدم تقيم العقائد موضوعه فلعدم كونها من مسببات التحقيق لعدم تعلقها بالا اعتقاد ولا  
في شتر المقاصد لانه نزاع في مباحث الامامة لعلم الفروع اليقيني لوجوبها الى القيام بالامامة وبفضل الامام  
لوجود الصفات الشخصية من فروع الكفايات ذهلي موزونة متعلقة بها مصالح دينية ودنيوية <sup>مستطمة</sup>  
الامور المحسوسة فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد من اعضاء في ذلك من  
الاحكام الكلية ولكن لما اشاعت بين الناس فيجب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة <sup>سببا</sup>  
من اهل الفضل نحو ارجو له التمسك كل منها الى تفصيلات تكاد تقضي الى نقض كثير من اقوال السلف ونقض  
عقائد المسلمين القدماء والخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير يتعلق بافعال  
المكلفين الحسن لا الخلق هذا الباب باب الكلاهور بما اخرجوا في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالباحث عن احوال  
اموال النجاة وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه  
وهو مباحثه بالنظر في الحقيقة والذات بالنظر الى الظاهر منها من المقاصد فان دفع ما قال الحنفي المذوق ان يبين كون  
الامامة من مقاصد الكلام وبيان كونها من الصفات كاخبر كما يدل عليه الجهر المستفاد من كلمة انما وقوله الا  
عند بعض الشيعة منافات ذهني في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عدنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما  
ذكرنا قوله الرشد الحسن الشبهة فان جميعها عنهم الى فصل في مقام المتصف بالصفات الشخصية واجب فيكون عينهم من المسائل  
المتعلقة بالا اعتقاد لان عدم التصحاح والتابعين وانما يصحرا فلم يكن اوجه حقيقة من التابعين كما ينبغي عبارة في احوال  
والا فندفع الفقه الكبار في الكلام قوله لما احواله لا هم الموضوع للاحكام الشرعية وكانت علاوة في ذلك الشرائع  
تدبر الاحكام الشرعية بشرط وعاقبة حميد لا فعلة كذا نقل عنه ومحصل الامر انهم قد وضعوها ولكن لم يبدرونها  
لا ان الشرائع يحصل ذلك الشرائع في تلك الوقائع والاختلافات قوله في عطف عليه هو قوله في العرف والقدرة

قوله كاختصاصه أي لا يختص به غير الاختصاص مثل العمارة بالدليل الذي هو الأصل مثل ورود الحكم ابتداءً  
 لا يتطرق عليه الشبهة من أول الأمر بخلاف ما إذا ذكر الحكم أو كما أنه يتطرق عليه الشبهة في أول الأمر ومثل قولهم  
 بتعلقا بالسبب بالحكم وامتناع ذلك كذا نقل عنه مثل إرادة نوحهم كونه دعوى بلا دليل قوله كما ماتهم  
 استأثر إلى الاختصاص أو امتناعاً في النظر إلى ما يتوهم لا حقيقة معني أنه ليس بعد التلويح وجه مستحق كما ذكر  
 أصله قوله مع أنه من المتأبذين في بيان ما كالحاجة إليه تدعيمه بتبعهم على ما قال في التقریب في غشيل راية  
 الذكائر عن الأصناف وقابلي عن أبي بكر هري والاضماري عن مالك قوله فإن قلت العقدة نفس معرفة ذلك  
 حيث يعرفه بأنه العلم بالحكم الشرعية العلمية من أدلتها التفصيلية وقال البرخية العقدة معرفة النفس بالها  
 وما عليها قوله ثلثه المعروف منها هو المسائل يعني العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على النفس  
 فالعروة بالتقریب في الشبهة هو علم العقدة بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف منها أي في عبارة الشرح هو علم العقدة  
 نفس المسائل بمعنى سمو المسائل للدلالة التي يقيد العلم بالحكم العلمية عن أدلتها التفصيلية بالعقدة وإنما قيد  
 المسائل بالمسائل لأن العلم بالعلم بالحكم من أدلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى ما أدلتها العلم فتكون  
 طالع تلك المسائل ووقف على دلالتها فيحصل له معرفة أحكام تلك المسائل دلالتها وهذا التقيد كما في النصيحة كما  
 كما يقال خبر الرسول يقيد العلم الاستدلال يعني الوسط الخبر الرسول مع دليل صدقه وهو أن خبره من حيث  
 بالحجرات وكل خبر صدق مثله فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علماً استدلالياً نقل عنه في إيراد الأحكام  
 المعنى الأول من المعاني الثلاثة انتهى يعني أن النسبة الجزئية إما عدم الإراد كما دارك النسبة وهو عبارة عن التصديق  
 وقد عرفت أنها بهذا المعنى نفس المعرفة فقط وأما عدم إرادة خطاب الله للمعلق بأفعال المكلفين بإزالة نقصاء  
 والخير فلا يستدل به في العلم لكنه على تقدير الحمل على المعنى الأول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الأحكام الشرعية  
 الغير الشرعية عن أدلتها كالمسائل العلمية اللهم إلا أن يراد بالإدلة السمعية قوله ولت أن تقول أي ذلك  
 تقول في الجواب عن السؤال المذكور المراد بما في قوله ما يعيد أنه معرفة الأحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم  
 واجبة كلها الفقه المراد بالأحكام الأحكام الجزئية بخصوصية الشخص دون شخص مثل الصلوات ولعبة على يد القرينة  
 أصانة المعرفة اليقينية أو المعرفة مستعملة في الجزئيات فالمعنى سمو العلم بالأحكام الكلية للمفيدة للعلم بالأحكام الجزئية  
 بالفقه ولا حياء في عهده ومطابقة كما هو المشهور قال الفاضل المحمدي وهذا التوجيه وإن كان صحيحاً في نفسه لكن  
 كما يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله ومعرفة أحوال الأدلة سبحانه الأكل لا يخفى أقول وسيأتى لك ما ينفذ في بيان ذلك القول

فان ذكرنا اننا نبحث في ما هو المأخوذ من الدلالة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية قال الحسن المذوق ويمكن  
دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالأسطة  
واجبانه يمكن ان يكون قوله اراد انها لا اعني بعيدا المعنى سمي العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام  
الجزئية حال كونه العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذة اعزادتها التفصيلية فقها فلا اشكال في شيء وهو ان هذا القول  
يخرج التعريف عن الفساد ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله  
وقد يقال للتأخير الاحتياط كما في اياه بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تغلقان تغلق بالعلم وتغلق بالمعنى  
فهو باعتبار تغلق بالعلم وقيامه به مفيد لنفسه مرجح تغلق بالعلوم وصيرورة العلم الى الملاحظة ومال الفاعل  
الى اعتبار الاول لا اعتبار الثاني فان قيام العلم بسبب المعلومات كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال فانها حيث قيامه  
مفيد لنفسه مرجح انه امر يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويلتزم به محصله افادة قيامه بخروج القوة  
الى الفعل مع الدلالة قال الحسن المذوق ذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيد ومن  
حيث حصولها فيها مافان في انتي كلامه وفيها الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها  
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها لانه لا يخفى ان اعتبار التفاضل  
الاعتباري كلف كالميليق بمقام التعريف فضل عنه واكسح ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والافان  
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ما ذاتي لتأخير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام  
معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما في التوجيه الثانية قوله واما جعل المعرفة اى ما جعل المعرفة بقوله ما يفيد  
معرفة الاحكام ان ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بل تتجسم كسبب اياه فان العلم كما يطلق على  
المسائل والتصديقات فيمكن ان يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشافعي في شرح التلخيص وجعل كونه التبريق للملكة  
ارجح افايا به قوله تدوير العلمين ترتيبا ليهما والفضول لان التدوير والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا فاجتاد العلم  
فان تدوير معلومه بعد تدويره عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السابق لان تدوير المعلومة  
بعد تدوير العلم عرفا يقال كتبته علم فلان سمعته واماند وين الملكة فاما يا به الذوق السليم انتهى ولذا قال  
في شرح التلخيص في بيان قوله وتخص في ثمانية ابواب هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الحصول  
والفروع اعني فانك ما قال الفاضل الجليل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة ملكة  
تدوين الملكة كالعبد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرى على قوله كتبته علم فلان سمعته انه يجوز ان يكون تدوينها

من العلم بالعلم قوله لكن يرد على اول الوجبة انهم فتاهاة المقلدة فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل من  
 الكتاب يحصل له العلم بأحكام تلك المسائل عند ادلتها فيكون فقيها مع الراجح على الفقيه هو المجتهد قال  
 في شرح المحقق الفصل او رد على الفقه انه اركان الرد بالأحكام بعينه لا بطرحه بل دخول المقلد اذا عرف بعض  
 الأحكام عن الادلة التفصيلية بالادستة لا ان لا يدرى به العام بل من لم يعلم درجة الاجتهاد وقد يكون عالما  
 يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في مناقشة الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون عالما  
 انتهى فانهم ما قالوا الفاضل الخفى فيه نظر لان الفقه على اول الوجبة هو المسائل للمدلالة الفنية لمعرفة الأحكام عن ادلتها  
 التفصيلية ولما المقلد فهو لا يحصل له المعرفة المعتادة بل دليل فلا يلزم فتاهاة للمقلد على ان من طالع المسائل  
 المدلالة ووقف على ادلتها التفصيلية كما يكون مقلدا بل مستعدا مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه  
 الدفع ظفار فبين هذا الرد كارجح على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له  
 علم بالأحكام الكلية المعينة لمعرفة الأحكام الجزئية عن ادلتها عن تقدير الجواب الثانى او المعرفة بنفس تلك  
 الأحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا والى الفقه  
 مختص بالمجتهد عند علمه فليس يتبدل فرعها بمجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية  
 الفقه العلم بالأحكام الكلية لتفدية اليقين بالأحكام الجزئية او ينقص تلك الأحكام عن الادلة الفنية ولا يشك ان تحصيل  
 اليقين بالأحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك ان المجتهد اذا انشرف دليل ظنى بجمعه من  
 له طريقا صحيحا للعلم بذلك قطعا وكما وجب التمسك به عليه قطعا يكون معلوما عنه قطعا فاذا حصل اليقين  
 يكون معلوما عنه قطعا اما الاولى فلا نعتقاد الجمع على الحكم المظنون الذى ادى اليه رأى المجتهد ويجب  
 العمل عليه قطعا وكثيرا ما اخبرنا في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجود الحمل بطريق  
 القطع فرع العلم بطريق القطع لا لولم يكن معلوما للحجب العليلة والحاصل ان الحكم الظنى وجوب  
 استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل ولا تباين عليه قطعا او وصله الى العلم بيقينية قطعا فانهم ما قيل الدليل  
 الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينا لا من وجوب استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينا مستفاد  
 من خارج فثبت التحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لا نعتقاد الجمع لوجوب العمل في حقيقة  
 المقلد فان لم يقض العلم العلم النعتقاد الجمع لوجوب العمل في حقيقة المقلد على خلافه لا يكون المقلد فقيها بل  
 هذا الوجه اعنى من المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأثر الجواب الاول اذ يميز المجتهد بسماؤه

المدركة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية كالحق في عدم صحة كان مطالعة المسائل  
 مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن كماله وان كان المطالع يجتهد الا فيكون ادى الى ان الثاني ان خلافه  
 ادى اليه اليقين واثبت طائفة المسائل التي ادى اليها به او كمال دليل لا يقبله وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف  
 يصلح في المجتهد الحكم فانه يفيد اليقين به على ما مرته مادام ذلك المقتضى باقيا واما اذا اذكري اختلافه فلا يبقى ذلك  
 المقتضى في هذا التحقيق ونقل عنه من قوله واما على باقي الجوبة فينظر فيجعل المعنى بمعنى اليقين والادله بمعنى كماله  
 وتحصيل اليقين من ارباب ما رأتها هو شأن المجتهد كما عرفت هذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى استمر بما ذكرناه  
 من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول انظر ما قيل في هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية  
 الحاصلة من الامارات الا فلا سوال كاجواب كما لا يخفى كان مطالعة المسائل ليست تقييد اليقين بالاحكام  
 سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد هو مقتضى المحذور بالحكم من الدلائل فانه مادام باقيا فاليقين باق واذ  
 زال زال اليقين كما ذكرنا صدق فانه دقيق في هذه المباحث زيادة تفضل واذا اردت استيفائها فليكن في شبه السيد  
 على شرح المحذور عند الحديث العباد وتعرف الفقه قوله غايه ما يقال جوابا عن الاستدلال السابق بقوله لا يورده  
 وحاصله ان لا يتم المقتضى ليس بيقينية بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقتضى مادام مقتضى  
 قوله والتوفيق بين هذين الجمعين يعني ان يبين الجمعين تنافيا لان الجمع  
 على ان الفقه من العلوم المدونة ليستتزم ان يكون المقتضى الغير المجتهد العالم بتلك المسائل  
 المدونة في حقها اذ لا معنى للفقهاء العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة لا جمع على عدم فقهاء غير  
 المجتهد بنافية فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يحل الفقه معناه احدهما ما يمكن حصول المقتضى وهو العلم بالمسائل  
 المدونة فبا اعتبار حصوله يكون فهمه والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فبا اعتبار عدم  
 حصوله لا يكون نفياً بقوله بل لا حظ في الحقيقة فان بعد الحقيقة فيكون في خوف الاسود التي تختلف باختلاف الاعيان  
 الا انه كثير ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به النجاشي في التلويح في بحث الحقيقة والجواز قوله فانه بالحكم  
 يعني ان علم خبر بل الرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المرتبة بدو حكمة فكونه فافلت لم يجز خبره بهذا  
 علم الله نعم بالمسائل الفقهية قلت لانه غير اخلا لا الى الدنيا العلم العلم السادس بقوله للرسول علم اجتهاد هذا  
 الا اعتبر ان انما علم الله تعالى في الخبرين يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والفقهاء انما يجوزوا في بعض  
 منهم من قال في الوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من قال في اختصاصه بالاجتهاد والبيان في بعض النسخ على الخطاء والسرور جسته

بأنهم معصومون عن الخطأ والسوء في احتياط وهذا في أمور الدين وما في أمور الدنيا فيجوز السهو  
 الخطأ قوله تعريف الأحكام كما عرفت من المبدأ بالأحكام جميعها والمعنى سمو العلم بجميع الأحكام عن التناقض بين  
 الاستدلال بالثبوت ولا استناد العلم الرسول لأن بطريق الاستدلال في بعض الأحكام للرد بموجب الأحكام الدخيلة الأصلية  
 يعني بمجموع الأحكام الأصلية له حاصلة الاستدلال فيرد العلم بالمجموع كالمسائل التي تترادفها وقبولها وانتهى عن  
 متفردة والالتفات كذا في هذه حين مسئلة عن إيجاز البنية قوله فقيه مثل ما مر من الكلام أي  
 من المسائل بالرجوع السابقة في قوله ما يقيد معرفة الأحكام أقول تحرير المسائل والجواب بقوله على حل المسائل  
 فأقول قول الجاهل إما يميز عن ثبوت المعرفة بالرجوع إلى أحوال عنها أي معرفة أحوال الأدلة بطريق الرجوع إلى على  
 وبكل ما يكون في ضمن القواعد الكلية غير متفردة بدليل دلل وأحوال عن الأدلة أي معرفة أحوال الأدلة  
 حال كونها مجملة غير مطبوعة بحكم حكم وعلى الأول المراد بالأدلة التفصيلية التي ينطبق بالأحكام أدلة أولها  
 الجمالية لم يكن يقيد المعرفة بقوله إجماعاً فائدة أدلة ليس لها مقرر بأحوال الأدلة الجمالية على وجه حر في قوله  
 أو أدلتها متعلق بأحوال حال عنه ولو قال مرجحاً فادتها الكل أظهر والمعنى سمو معرفة أحوال الأدلة بطريق الرجوع إلى  
 وأدلة الجمالية مرجحاً فادتها الأحكام بأصول الفقه فتدلة أحوال معرفة أحوال الأدلة تفصيلية مثل العلم بها  
 صلوا فذكر قوله في فادتها الأحكام لأخراهم العلم بأحوال الأدلة إجماله لكن ليس مرجحاً فادتها الأحكام مثل  
 العلم بكونها قلبية أو حادثة بسيطة أو مركبة وكونها جملية اسمية أو فعلية إلى غير ذلك المراد بمعرفة تلك الأحكام  
 العلم بثبوتها الأدلة أما أنفسهم القول بالكتابات بنبط الحكم وأما لتدبر القول بالامر للوجوب والعرض بالقول بالعلم  
 بفيد القطع أو لنوع عرضها القول بالعام الذي حصنه البعض بفيد الظن فالعلم بهذه الأحكام الكلية ليمضي  
 الفقه وإنما اختار هذا التعريف إشارة إلى أن موضوع أصول الفقه الأدلة مرجحاً فادتها الأحكام وأما ذلك  
 الأحوال عرض فانية متبينة لها في ذلك العلم إذا تقرر من فاعلم أنه إذا كان قوله معرفة أحوال الأدلة مطبوعة  
 على قوله معرفة الأحكام يرد عليها أصول الفقه نفس معرفة تلك الأدلة ولذا عرفت بالعلم بالقواعد الكلية  
 ليتوصل بها إلى استنباط الأحكام ما يفيدها ويكون الجواب بالمعنى بالتعريف المذكور هو العلم بمجموعها  
 بالمسائل والمعروف هي نفس المسائل والمعنى سمو المسائل التي يقيد معرفة أحوال الأدلة الجمالية بأصول الفقه  
 شئت في محنت فارمطاً لم مثلاً للامر للوجوب والنهي للتحريم العام بفيد القطع لا محيرة ذلك يحصل للعلم بأحوال  
 الجمالية وهذا على تقدير أن يكون قوله إجماعاً متعلقاً بالأدلة أو يقال المراد بما يقيد العلم بأحوال الكلية للعلم



مثل العلم بأن الامر للوجوب وبقوله معرفة احوال الدلالة الواجبات الجزئية الاولى التفصيلية مثل العلم بان صلوا  
 وركعوا للموجود كسئل ان العلم بان الامر للوجود يفيد العلم بان صلوا وركعوا وغير ذلك الموجوب كسئلها عليها فالمتعنى  
 العلم باحوال الكلية بالدلالة الكلية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للدلالة التفصيلية بطريق الاحتمال اى في ضمن القضاة  
 الكلية باصول الحق وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة يمكن الجزاء بان التقابل اعتبارا كاف  
 فهو ظرف ويمكن ان يوازيها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الدلالة الجزئية لكن الترتيب والتدوين ياتي عنده في  
 وقس على معرفة العقائد يعني نزع هذا الامر من السابق من الكلام بنفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بان العلم بالعقائد  
 الدينية منزهة عن التفصيلية اليقينية كما يفيدها والحوادث بان المعرفة هذا هو المسائل والمعنى سئل المسائل الدينية  
 التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحة فان شرط العلم المسائل الكلامية ووقف على ان  
 مصدره معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال للتعاير للاعتبار في كاف في صحة الدفاعة قال الفاضل  
 واما الجواب الثاني فلا يجري هذا لان العقائد الاسلامية اكثر وانحصرت لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله وحده  
 وموجود وقديم وحمل بني صادق وغير ذلك فلا يصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية  
 اقول قريقال اذكرتم من العقائد والقواعد انصب العالم عالم وقدير وسديد يورده قول المصرحه الله عليه السلام  
 للعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخاليم اى العلم هذه المواضع الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان  
 ذات الله تعالى اى الجزء الحقيقي عالم واحد قادر بقاءه مبدؤه وكذلك من ادعى النبوة وظهر الحجج اليه بالتصديق  
 به وهذه القاعدة يفيد العلم بان محمدا عليه السلام محيي التصديق به وقرن على ذلك بواقعية في نظر الاول ان يقال قوله  
 بنى صادق محمدا ياء بان الله تعالى اسلم بالحق وصدق بالحق انما تقر ان موضوعه لا يسئل بوجوه الى موضوع  
 العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سمعيا وبعيدا ومتكافا فانه ما ورد في  
 الوجود انه تعالى والقول بعدم كونها من المسائل كالبقرة ولذا اجزم الاول في تعليقه على الحواشي الشريفة على شرح  
 مختصر احوال ان مسائل الكلام ليست بقواعد العلم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا  
 حقيقيا لكنه لا يصلح الا بوجه كل فيكون قضايها كلية موضوعها منحصرة في فرد فهو على تقدير تسليم لا يفيد فيما نحن  
 فيه لانه لا يتحقق هناك جزئية ليستفاد منها قوله عدل في المواضع وجه السيد الشريف بانه كان الفلاسفة علما  
 نافعاً في علومهم سموا بالمنطق كذا في الناصح انما في علومنا سميناها كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر المشتراك في  
 جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا قال الوجهين

والمعنى ان لا يفسد قولك في التسمية ولا في قولك لا يفسد وجهها من وجه التسمية اسم يكون بالاول  
اعني لا يفسد كما ينبغي فلهذا جعلنا التسمية وجهها وعلما وحجة على قولك يا اعتبارا لانه لا يفسد  
يعتبر ايراث التسمية للكلام لا يفسد قولك لسان الله المفسر وجهه موجب اذا كان مشترك في انهما ان كان  
وكانت التسمية بطريق التسمية فلو اطلق بطريق التسمية او استلزم العلم في الكلام فلهذا جعلنا وجهها باعتبار المبدأ والمبدا  
ما اعتبرنا وجهها التسمية بالكلام بل في التسمية في قوله المفسر فانها بطريق التسمية ولا يستلزم منها ايضا  
ما ليس من المبدأ كما ان اول عبارة التسمية قوله لسان الله المفسر او لسان الله المفسر او لسان الله المفسر  
في قوله اول ما يجب ان يضعه ذكر وجه التسمية في الثاني اعني قوله يفسد به كانه ان كان سبب إطلاق  
لفظ الكلام عليه كونه ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان كونه قيد الاطلاق لسان الله المفسر  
فوكلمة في كل واحد كونه ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان كونه قيد الاطلاق اذا كانت تسمية بغير الكلام  
في كونه انما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان كونه قيد الاطلاق اذا كانت تسمية بغير الكلام  
ادرك وجهه في قوله ما قاله المفسر المفسر فيه ان المفسر لزوم ضيق احد الامور في المبدأ انما يفيد في قوله  
وجه التسمية لكان اذا قيد الاطلاق بقوله او لسان الله المفسر في قوله يفسد لسان الله المفسر  
عالم ولا كانه انما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غير ما يجب ان يعلم ويتعلم الاطلاق وهو كونه ما يجب ان يعلم  
يعلم غير انه عام على قول التسمية ثم خص به على هذا كانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على  
الاسم به او كما ابتداء في التسمية مطلقا انما يجب ان يعلم ويتعلم على غير  
اصلا فاجاب بما يجب ان يعلم ويتعلم انما يجب ان يعلم ويتعلم على غير  
على قوله اول ما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية  
او انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية  
عليه كما يجب ان يعلم ويتعلم انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية  
عينا باعتبار كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية  
بعد الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الوجه انما يفيد في التسمية انما يفيد في التسمية  
ان يقال ولا يورث قدره على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غير ما يجب ان يعلم ويتعلم  
وجه التسمية لكان اذا قيد الاطلاق بقوله او لسان الله المفسر في قوله يفسد لسان الله المفسر

جواب السؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد  
 مع ان الظاهر اننا خرجنا اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام بتلك المسئلة انما  
 من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم والى الخ لا المتأخرين فانهم تولى جعلهم في تلك التسمية قوله الى الاستطاعة  
 بين الايمان والكفر هذا القول انهم بناء على جعلهم الاعمال الدينية بالواجبات ترك التسميات جزء من حقيقة الكلام  
 والافعال عبارة عن التسمية بتركيب الكبيرة ليس يحسن اعدام جزئها اعني ترك التسميات وليس يكافئ لكونه مصداق  
 مقترن بآي جاء بالنبوة فيكون واسطة بين الكفر والايان عندهم وهي الغشوق له لا بد من الحجة والناظر  
 لما وقع في كلام بعض خالطهم من غير عباداتهم من انهم يثبتون واسطة بين الحجة والناظر <sup>لأن</sup> لم يترك  
 الكبيرة كانه ليس هو صريحا بل هو محل الحجة ولا كما قيل هو محل الدار يعني ليس المراد بآية المنزلة بين  
 المنزلة اثبات واسطة بين الحجة والناظر لكونه مقبلا للفاسق كما هو الظاهر من غير عباداتهم لان الفاسق عند  
 محل في النار ارضيات بلا توبة كما هو المشهور من غير عباداتهم فثبتوا لتركيب الكبيرة مقبلا لكونه واسطة بين  
 والناظر ارفع وقاله الفاضل الحاشي من ان كور الفاسق محل في النار عندهم لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الحجة  
 والناظر ان كان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها او حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان بعض  
 ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل ادفع ما يتوهم ذلك البعض قوله وقال بعض السلف والاول الحال  
 في الحال ان بعض السلف ايضا يقولون بالواسطة بين الحجة والناظر لا ثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص  
 بها في الدشبات وجعله سببا للاختزال قوله لكن اهم الحجة قال القاضي في تفسير قوله نعم وعلى الاعراف رجال  
 يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين فصرح في العمل فيصوب بين الحجة والناظر حتى يقيض الله بليهم باشاء  
 قوله فان قرا من الرسل اي من ان فقد النبوة وعدم وصول دعوة اليهم فانهم معذروا لعدم اطلاعهم على  
 الامور به والمبين عنه وقالت المعتزلة انهم معذرون بترك الواجبات كالاعتقاد في معرفة محسن الاشياء فحجبا  
 وورد عليهم قوله وما كنا معذبين حتى ننبئ رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر الجاهل صلا الحجة <sup>حتى</sup> الله  
 انما ثبتت الاسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يقولون بالواسطة بين الايمان ومطلق  
 فيكون اعتبار الحق من جهة التسمية للمعتزلة بين المعتزلة لان الفاسق عندك منافق داخل في الكافر وان النفاق نوع  
 من الكفر فار قيل لم يحل قول المعتزلة على ما قاله المحلل الصريح بان يكون المراد بقولهم تركيب الكبيرة  
 ليس بآية فانه ليس بآية فحجبا فقلت هو منافق لا يلهي الا في كتاباته بحيث قالوا ان اهل الجنة في اسماء اهل الجنة

على قولنا الخراج ليعلمونهم كافرين وللجنة مومنين والمحسن البصير واتباعه منا فقير فاحذرنا المتفق عليه  
 العشق وركن الحقيقة فانه الحققة اشأت امر مغاير للايمان والكفر والتناق ونقل عن بعض المتأخرين  
 من المعركة ان الله تنفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية الملاح وهو ذلك  
 يعني بالايمان الكامل ويعتقد عن الفاسق فخر لا يكر الواسطة بين الايمان والطلاق والكفر بل بين نوع الايمان  
 والكفر وكل هذا يرجع منه ومنه بهم واعراض عنه قيل بكرجل قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافرا وهو  
 منافق على انه ليس بمومن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالذي يمان المنفى هو الايمان  
 الكامل الذي كان العلم جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه  
 عن الاستدلال عليه فانه قال قد ادر المتخصص على المعصية المفضية الى العذاب بدل على كاذب في دعوى  
 تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام وان من اعتقد من الجلاء ان في هذا الجرحية لا يدخل فيه في ذلك الجرح  
 اذ فيه علم انه كان لا يعتقد فانه الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولما رجم الحسن في هذا  
 على انقل في البداية قوله بيا في كونه داري ثواب عقاب يعني اضافة الدلائل لكل من الثواب والعقاب مع  
 الامور والآلام الاخصاص فيفيد انها موضوعان للثواب والعقاب وهو يافى تحقق عدم الثواب والعقاب  
 ههنا قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما ثيابا ويعاقب  
 فهو بالنسبة الى مستحقهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال  
 سبيل الجور بما عندنا فهو مرتبة عادية فيجب ان ثياب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيجي تفصيله  
 قوله فالمرح بقوله فادخل وان الدخول بدون التوب لمحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب  
 لطبع واعقاب للباصي قوله نسب الدخول الى النفس في الصغير استأخر الى ان يدخل الجنة بالاختيار رجب على الله تعالى  
 او خاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لان الدخول في الكلام فيه لتفرقه على الكفر والبصير  
 ولذا نسب الى نفس ان الصغرى دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة نصرة المقصد من هذا الكلام في ما قيل ان  
 قلاطا الكلام على نفسه في من الجبال اذ يفهم ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يلبس  
 عذ العقول ولا حاجة الى ذكر الصغرى وغيره وانما حصل الدخول بمقتضى البطلان مذهب معتزلة بضرورة  
 واسكانه على مذهب مذهب غيره ولا يخفى ان يسمي في مادة الصغرى لعمري اما ذكر مادة المطيع فهو لا خفاء ان كان  
 وظل البيان قوله فلو اتركه محل اوجهه لانه ان علم الله تعالى باهونهم للعب في دينه وتركه يكون بخلافه ان يعلم

يُعلم يكون سقمه يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه تأمل الأول <sup>القول</sup> تركه بخلاف <sup>القول</sup> فواجب  
الاعتناء <sup>أي</sup> الجلب إلى على الله تعالى <sup>الربيع</sup> العبد ما علم نفعه في دينه قوله <sup>فله</sup> ما الزم أي الزمهم عظم كما يكون  
أن يعبر عنه معينا وهو السكون في مادة العاصي كان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه أن لا يخلفه وعينه  
صغيرة وليسب عنه عقله قال الفاضل الأسفاني في دفع الزام الأشعري عن الجبائي بأنه له أن يقول <sup>على</sup> الأمر  
واجب على الله إذا لم يوجب تركه حفظ أصله <sup>أخر</sup> فوفاة بالنسبة إلى شخص آخر فله أن كان أمانة الزم الكافر <sup>للمفسر</sup> ومحبته  
أبويه وأخيه الكمال المرجح على موته فكان الأصل لم حياته فلما حفظ هذا الأصل فأتى الأصل له <sup>لأنه</sup> نسله على  
كان الأصل لهم إيجابهم فلرعاية الأصل كثير في باب الأصل له أقول هذا الجواب غير تام مذهبنا هو يقول  
أعطاء ما هو الأصل للعبد على الله تعالى فترك الأصل في حقه لأجل علمه شخص آخر في حقه يجب تنزيه الله تعالى  
لعمري هذا الجواب إن كان المراد بالأصل في الحق تقضي أن يترك الخير الكثير للشر القليل قيمه في حقه تعالى  
وقيل لا ينبغي دفعه بالحبس <sup>القول</sup> بل يقول بأن الإبقاء والإصالة لا نفع ولجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر  
بل الواجب من اللطف والتكثير <sup>القول</sup> وقدر عليه كإعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل وهذا حاصل في حق  
العالم لا ينبغي أن يوجب على الله تعالى عند المعتزلة أمر آخر سوى وجوب الأصل فكان الجواب أحدهما بالآخر  
قال في المواقف ما المعتزلة فواجبوا على الله تعالى بناء على أصلهم أمور الأول اللطف وفرة بأنه الفعل المذكور  
العبد إلى الطاعة ويبعد عن العصية كبعض الأنبياء والثاني التوابع إلى الطاعة والثالث العقاب على العصية  
والرابع الأصل للعبد قوله وبعضهم أي بعض معتزلة بصحة لم يعتبر بأنه علم الله تعالى بل قالوا <sup>الله تعالى</sup> الجب  
أن يعرضه للتوابع الدخول في أعلى المراتب <sup>القول</sup> بل علم أنه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات فاصيلا  
ما هو الواجب على الله تعريضه للتوابع بلاغ إلى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر <sup>القول</sup> لا يحصل له  
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزم ترك الواجب فيهم <sup>القول</sup> صغير العلم التكليف  
في حقه فاقبل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل إليه دعوة بني قطفان ترك في حقه ما هو الواجب <sup>الله تعالى</sup>  
قلت لبعض الثواب عندهم ليس عوقوف على إرسال الرسل فأنهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى <sup>القول</sup>  
الاشياء وفيها <sup>القول</sup> ولا يكلف عليه إرسال الرسل لطف بقر العبد إلى الطاعة نعم يرد عليهم من مات  
محضنا قوله بمعنى الإدق يعني ما يقتضيه حكمة الإلهية وتدابير نظام العالم <sup>القول</sup> الجب على الله تعالى فعله وفيه تركه سوء  
كما في نظم العبد الدنيا أولى الدين أو في كليهما أوله <sup>القول</sup> لكن لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله أبو منصور

لما قيل عى حو تليد الى مصدر العياض تليد ابو بكر الجرجاني تليد محسن بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ع  
 الخليفة رهم كذا في شرح المفاهيم قوله كسند التكوين غير منسوبة الاستثناء في الايمان مسئله اي  
 النقل على ما سيجي قوله الظان القول مجموع ما في الكتب اى الظان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب كل  
 الفرية لا تدل على تخصيص البعض للمراد مجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التى تقبل ان تكون مقول  
 فلا يزم انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل  
 معناه ليس كذلك وانه لو كان كذلك لكان اسباب المعرفة عند اهل الحق با و عند لان قوله خلافا للسطائية  
 لا يسلّم ان يكون مقول القول كنهال عن مقول القول اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلوم بها محتق  
 حال كونهم محققين للسطائية وكذلك قوله والاهام المفسر بالقاء معنى في القلب جملة اسمية وقعت  
 حالا اى في اهل الحق واسباب العلم مختصة في المثلة الحوس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب  
 المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بقيد له فلا يلزم شئ مما ذكره الفاضل الجليلي اجاب عن الالباء بان  
 ان يكون عادة لفظ عند اهل الحق في قوله والاهام ليس من اسباب المعرفة للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا القول  
 مما ياباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التاكيد هم انه يلزم ان يكون قوله والاهام اه مقصودا بالنقل  
 كذلك فانه اذا ذكره لفظ بطلان حصل اسباب العلم في المثلة كما سيجي قوله فيجى اى على تقدير ان يكون مقول  
 القول هو قول حقايق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر  
 ان يميزهم ايضا يشاكونهم في هذه المسئلة مثلا عند ادبهم وللاشارة الى ان يميزهم بميزة العدم في هذه المسئلة  
 قوله قد يفتهم الباء اى يفتهم رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة  
 الحكم المطابق للواقع من حيث ان مطابق للواقع اذ لو اعتبر الحشية وما عطفها لصدق تعريف الحق على الصادق  
 ايضا اذ يصل عليه الحكم المطابق للواقع كالمطابقة بين الشئين يقصده نسبة كل منهما الى الحق بالمطابقة كما علم في  
 المعادلة لكنه ليس حيث انه مطابق بل هو حيث انه مطابق على ما سيجي قوله لكن كايلايه قوله اه فان قوله واما الصدق  
 اه يابى على الفرق بين الحق والصدق بحسب استعمال الشيوع والصدق في الاقوال دون الحق كما لا يخفى من اذ  
 تقدّر فتم الباء يفهم الفرق بحسب مفهوم وقوله وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما هذا الاعتبار ليس منبئيا في  
 السابق هذا الاعتبار ولو كان البتة في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون يعينية الفرق المبين بقوله وقد يفرق  
 اذ كانا باعتبار المطابقة من جانب الواقع بينهما حتى يحمل قوله الحكم المطابق عليه فامل قوله يشير الى اشارة

مستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيعي محجبا بالقول كان صادقا بطلاق باقية بعبارة بناء على  
 ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع الإثبات والنفي يكون هو مقصص المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القادر <sup>طبري</sup>  
 المفهوم كما نزع الفاضل المحشي قوله اذا المنظور فيه اذ تعديل الحكم المطوي أي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا  
 بالشيء الواقع بالحق كان المنظور فيه اذ كان يعني ان الذي ينظر اليه لا يخطأ ولا في حصول هذا الاعتبار الحكم اعني كون  
 مطابقا بغير البناء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بغيره اذا انسب اليه الواقعة واعتبر من جهة الفاعلية  
 صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق اللغوي اعني ان ثابت مرجح بمعنى ثبت فنقل الحق عن معناه  
 اللغوي اذ هو صفة الواقع بمعنى انه كون الحكم مطابقا تسمية للشيء بوصفها هو منظور في حصوله او كما قيل من صفته <sup>المشبه</sup>  
 ووصف العقدة الحكم به فلحقى معان ثلاثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث  
 الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمطابقة بالحق يقال الحكم حق وانما قيد بقوله او كما كان  
 الحكم <sup>المشبه</sup> لا يخطأ فيه جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكونه صادقا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع حجة  
 الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بغيره ان مقتضى ما بالمطابقة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك  
 منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اي صفنا اذا الفاعل الصريح للمطابقة على  
 هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموضوع بكونه حقا الواقع هو النسبة المجزئة الثانية مع قطع النظر عن اعتبار  
 الاعتبارية ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن  
 حصولها في الزمان لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك او لم يكن تلك النسبة <sup>المشبه</sup>  
 في الخارج ونفس الامر معنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار الاعتبارية بوجودها في الخارج فلا بد  
 ما قيل النسبة امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اذ يعني انما سمي كون الحكم مطابقا لكثيرا <sup>المشبه</sup>  
 بالصدق لان المحوط في هذا الاعتبار اذ هو الحكم فانه يصير الحكم مطابقا لكسرها او انسب اليه الواقعة واعتبر من جهة  
 الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم للواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الانباء عن الشيء على ما هو  
 عليه فيكون تسمية بهذا الاعتبار بالصدق تسمية للشيء بوصفها هو منظور فيه او كما قال قلت لم يجعل الحكم  
 بالكثير كون الحكم مطابقا بغيره بالصدق وكون الحكم مطابقا لكسرها بالحق تسمية للشيء بوصفها هو منظور فيه ثانيا  
 حسيبا بالثبوتية بوصف المنظور اذ يرجع من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لقرين منه واسناده الى الفهم او كما قيل وصف  
 المنظور ثانيا قوله وهو الانباء قال الفاضل المحشي وفيه نظر ان بناء صفة الحكم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي

هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانشاء مصدرا بديما للفاعل اي الاخبار فانه صفة الحكم اما لو كان  
مصدرا للمبني للمفعول اعني كون الشيء مجزعا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال هذا ليس على  
الناسخ وان اخار الحكم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء مجزعا عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة  
بالعلم الذي هو صفة السامع اذ المعنى فانه يستلزم كون اللفظ مجزعا عنهم منه المعنى كما حقق السيد الشريفي  
في حاشية المطول قال المذوق لكن انصاف الحكم بامى معنى كان بالانبناء على الشيء على ما كان عليه محل كلام  
استي كلامه محتمل ان يكون مراده ما مر في كلامه الفاعل المحتمل وقد عرفت حواجة ويحتمل ان يكون مقصوده ان كل  
الانبناء المذكور صفة الحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا بنفسه الامراض يصح ان يقال كل حكم صادق اي مجزعا  
على ما هو عليه الجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة انصاف جميع افراد احكم المذكور بل يكفي انصاف بعضه بانه ان  
مدلول الكلام في نفس الصياغة والكذب احتمال عقلي بقاء على دلالة الانصاف ليس قطعية بغير الحكم  
في اركان الاسماء المذكور معنى لغويا للمصدق محل ترد وادام وجد في الصمام وغيره من الكتب المشهورة  
قوله وهو اول ما قيل انه كان يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكر في المحقق على ان الخبر لا يطلق  
لا يكتفي في التسمية قوله قال المفهوم الا دفع لما قال الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع  
تعريفها بها وحملها عليها بجهلها وحاصل الامر المطابقة وحدها وان كانت صفة الواقع لكن المفهوم الحاصل من  
الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الذي انما يصح ان يقال الحكم موضوع مطابقة الواقع اياه فان  
مطابقة الواقع اياه هو عينه معنى كون الحكم بمجسدا لمطابقة الواقع تام قوله الا انه مركب محاب عما يقال انه لو كان صفة الحكم  
العلم ان يستلزم صفة انه كما يستلزم من الحقيقة فبقا حكم قوله كذا افاده الشيخ قال في شرح المحقق عرفوا الدلالة  
الوضعية للفظية بانها اسم للمعنى من اللفظ واغترض عليه بان العلم ان كان مصدرا للمبني للفاعل اعني الفاعلية  
هو صفة الفاعل وان كان مصدرا لمبني للمفعول اعني للمفعول هو صفة المعنى فليصح على الدلالة التي هي صفة اللفظ  
فاجابا لا لا بد منه ليس صفة اللفظ فان العلم محله وان كان صفة الفاعل وكان اللفظ هو وحده صفة المعنى  
الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان فهم المعنى من اللفظ وان فهم المعنى من اللفظ هو كذا اللفظ محله  
بهم من المعنى غاية في المبالغة الدلالة مفرد يصح ان يستلزم منه صفة محتمل على اللفظ فهم المعنى في انفسهم كما يمكن  
اشتقاقها منه الا واسطة مثل ان يقال اللفظ منهم منه المعنى قاله بعض الافاضل مراده السيد الشريفي  
ما قاله الشريفي شرح التحصيل حاصله ان كون المعنى من اللفظ صفة اللفظ لا يكون معناه كون اللفظ



بحيث يفهم منه المعنى المطلق انه ليس تلوه واي الاستلزام من الاتحاد قالوا لى يقال ان امثال هذا  
 تحول على السامع من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان  
 يتغير فيها بداهة وصفة اللفظ اعنى كور اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كور اللفظ  
 بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا يشبهة فالقصر من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ <sup>بمحيط</sup>  
 يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعنى اذا لم يكن مطابقة الواقع اياها صفة الحكم بل محور على  
 السامع على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه  
 واعتمادا على فهم السامع قال المحقق المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنصور او كما في اعتبار المطابقة بل هو الحكم  
 في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولادته بل كذا في اعتبار المطابقة او بمعنى اخر عليه ما ذكره المراد ان  
 لا يخط او كما في حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع كانه الفاعل المصير <sup>بمحيط</sup> بها سواء كان  
 ذكره مقدر ما ومؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق بعين الظاهر بل يكون الباء  
 في قولنا تسمية السببية والصبرين <sup>بمحيط</sup> للشيء والمعنى الى المراد <sup>بمحيط</sup> شئ <sup>بمحيط</sup> ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية كانه  
 الانسان مثلا اما ان يصير انسانا متمايزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل واجادة اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون  
 انسانا بل لا يكون متمايزا عن غيره لما تقر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولها <sup>بمحيط</sup> ووجوب  
 قوله لا نأقول الفاعل ما به الشيء موجود اى الفاعل بسبب <sup>بمحيط</sup> الشيء موجود في الخارج ذلك ما بان يكون اثر الفاعل  
 نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضرر للمفسد والعقل ينترع منه الوجود ويصفها به على ما قال  
 الاشراف <sup>بمحيط</sup> وغيره <sup>بمحيط</sup> الفاعلون بالماهية <sup>بمحيط</sup> محمولة فانهم ذهبوا الى الماهية وهي كثر المتشبه <sup>بمحيط</sup> تأثير الفاعل <sup>بمحيط</sup>  
 التأثير الاستتباع <sup>بمحيط</sup> العقل ينترع منها الوجود ويصفها به <sup>بمحيط</sup> مثلا لا يزيد يستتب الفاعل في الخارج <sup>بمحيط</sup> ويصفها  
 العقل الوجود وليس الاعتبار عقليا انما عاينا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء <sup>بمحيط</sup> مخصوص وليس  
 ههنا ضوء متقرر ثابت في نفس <sup>بمحيط</sup> يجعلها الشمس متصفبا بالوجود لكن العقل ينترع الوجود ويصف به فيقول وجد <sup>بمحيط</sup>  
 بسبب الشيء وما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك  
 الماهية على ما ذهب اليه المشايخ <sup>بمحيط</sup> غيرهم <sup>بمحيط</sup> الفاعلون بالماهيات ليست محمولة فانهم قالوا اثر الفاعل  
 هو شئ الماهية في الخارج وجوده <sup>بمحيط</sup> هاهنا <sup>بمحيط</sup> بمعنى ان يجعل الماهية متصفبا في الخارج اما الماهية ففى اثره لا اعتبار  
 الوجود <sup>بمحيط</sup> كمن <sup>بمحيط</sup> يستتب <sup>بمحيط</sup> بان <sup>بمحيط</sup> نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية

فمن كل واحد من اثنين او اذ اعني الشيء للوجود في الخارج اما ان باعتبار الوجود قوله لا لب الشيء اعني المبرز  
لما ذكرنا في الشيء ان ذلك الشيء بل انفسه للماهية بل الماهية باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس  
شعبا للفاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتبين بينهما جعل واما عدم التمايز في المعنى  
وانما هو في الخارج لا في انفسه فان الماهيات متمايزة ابصارا عن بعضها في انفسها ولا مجال للزعم في هذا وان  
سفرهم قوله للماهية محمولة او غير محمولة لا يصدق صحة على التمايز في العنونة السليمة انما النزاع في كون الماهية  
محمولة او غير محمولة بالمعنى الذي ذكرناه من ان الفاعل غنى الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فانهم ما قال  
بغير التفصيل وانه هذا الجواب لا يستقيم على مذهبن قال ان الماهيات غير محمولة واما من يقول ان الماهيات  
محمولة فلا اذ لم يلزم بعد ان الماهيات محمولة عن كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ان لا يكون محمولا  
للزعم وان شئت مصداق ما ذكرناه فليكن الوجود الى ما وقفه الحواشي الشريفة على شرح حكمة العيني شرح الزواجر  
لحقق الدلائل قوله فيرد الاشكال الذي يصير محل التعريف بانه الموجود موجود وهذا يصدق على الفاعلية قوله  
قلت بعد التسليم ان معنى كانه او كونه الشيء هو ما يعمى الوجود بل معنى ان يصير ان يعلم ويجزئ عنه ولو جاز ان سلطنا  
باعتبار الاول في التعريفات المحل على الحقيقة والاحتمال من المحاذرات كان مشهورا بحيث استعمال الفرق بين  
الموجود في الفاعل وبين ما به الوجود ان الماهية في رتبة الاول الامر الذي سببه <sup>الشيء</sup> الموجود متصف  
بالوجود واما الفاعل معنى الثاني الامر الذي سببه الشيء الموجود هو ذلك الوجود المتمايز عن جميع ما عداه وما ذكر  
الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الوجود المتمايز هو الوجود المتمايز بل انما هو ما في التصانيف بالوجود  
على احدى فان قيل كما مغايرة بين الشيء وماهية حتى يتبين بينهما سببية قلت هذا من حقيق الديار والمقصد ان  
يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا المحرر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى  
القيام بينهما قوله وبه يظهر ما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ماهية الشيء قوله وقد يجعل احدهما اي الشا  
اذ كانت لوجود الاول كالتفسير السابق محمول على الاول المحمول هي الماهية كالذات فالمعنى الذي سببه ذلك  
الامر معنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الا غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذات  
بالمعنى العام مجبى انه لا يعلل ثبوت الذات قوله فلا يتوهم الاشكال اذ الفاعل ليس الامر الذي سببه المعنى  
ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمطابقة بينهما قوله لكن يتفحص التعريف بالعرض انما قال ان التعريف كانا بالترتيب  
على ما بيناه هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرض ليس كذلك فان الماهية في انصافها به سواء كان كما

يحتاج إلى تعريف ذلك العرفي يكون علته الثبوتية سواء كان نفس الماهية أو غير ما مثلاً الإنسان في كونه ضاحكاً  
يحتاج إلى ما هو مثلاً كونه ضاحكاً أعني السجدة لكن يبقى التناقض بالذاتي بمعنى الجرح ظاهر وباطن فالإنسان في  
كونه ضاحكاً لا يحتاج إلى تعريفه لأن ثبوت له عينه مع الشئ أما بالغير فلو ما بنفس الذات فلنقد عليه  
فما قاله الفاضل الجليل من أن التناقض بالذاتي والعرف باطناً فهو ولعل المحنة إنما يتعرض لهذا التناقض لأن المقصود  
الماهية بحيث يتبين أن تعريفها لا يدل على الشارح فجاء التناقض في قول الذات في تعريفها لا يظهر بالمقصد بل قد يتبين  
ما ذكره بعض الفضلاء من أنه جرت عادة القوم في ابتدائهم الماهية من الوجوه العامة ببيان الفرق بين الماهية و  
دور في إثباتها لأن قد يشبه الماهية بالعوارض في إذا عرفت الشيء لنفسه كالحكي للحي الحيوانيات فأنما اشتباه بين الكلي  
والجزئي فليس في ذلك وجعل هو هوالة هذا قيل أنه هو علم في الاتحاد والباطن به متعلق بالاتحاد والمفهوم من هو هو  
والمراد بالاتحاد والاتحاد للمفهوم والمعنى أبين في الشئ في المفهوم فلا يصدق التعريف على المعاني كونه غير متعلق  
اصلاً ولا على العرف كونه غير متعلق بالمفهوم ووجه المراد من المفهوم المتبادر من هو هو هو اتحاد الصلة وعليه صطلحاً من هو هو  
حمل المواظفة على عمل هو هو في التغير في الصلة في عملها ولا يتبادر الاصطلاح كذلك يجب الاحتراز عنه في التعريفات  
فلا يتركب عليهم أن الوجه الصحيح هو أن يكون الباطن للشيء ظمناً مبادراً ساعياً ودون بنفسه على أن يرد على هذا  
أن يكون الحداد ماهية الحداد فيصدق عليه أنه ما يتحد بالحد مع أنه ليس كذلك قوله هذا أي خذ ما ذكرنا قوله لأن  
هنا فصل لكن المذكور اظهر واسبغ إلى العلم قوله أي بالكنة المقصود منه دفع ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من أنه يلزم أن تكون  
الذاتيات أيضاً من العوارض كونه يمكن تصور شيء بدها بالانحياز بالوجه كلاً بالكنة وحاصل الدفع أن ليس المراد  
بالنقل في قولها يمكن تصور الانسار النقل مطلقاً ولا النقل بالوجه فقط حتى يرد ما ذكره المراد النقل بالكنة فأن  
أنما يمكن تصور الشيء بالكنة بدها فهو العوارض ونصو الشيء بالكنة بل دون تصور ذاتياته وماهية صحا قال الفاضل  
الحسين ولا يخفى تحليل ذلك المقصود من تعريف الماهية بغير ما عاينها فينبغي التحيز أجزاء الماهية عن تعريفها كما لا يخفى  
عن تعريفها بأمه أنه على تقدير إرادة النقل بالكنة يبقى الوجه إذا خلا في باقي القول مقصود الشارح من قوله لا يخفى أن  
الماهية لعوارضها اللزمية والمفارقة لأن بعض المشهورات كان يورث من نفسها كالمفهوم والكلي فكان محل التوهم أن  
العوارض والعروض واحدة وأما صفاية الماهية لأجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية المراد بقوله ماهية السببية  
القائمة ولذا ذكر في جميع الكتب الكونية أن ماهية الشيء صفاية شبيهة عوارضه اللازمة والمفارقة مع ذلك أن  
بيان المفارقة بدها الماهية وأجزائها قوله وأما تصور بالوجه كلاً بالكنة فينبغي أن

في العواض لا يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصور هذه العين العنصرية قوله قيل على استفاد  
اي يعني استفاد من تقرير قوله فانه من العواض على قوله ما يمكن تصور بدونه ان العنصرية ما يمكن تصور الشيء بدونه  
والذي في الجمل قد اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فليد عليه اللوازم البلية بالعمى الاحض اعني ما يمكن ان يكون الشيء  
وغيره من تصور تصورهما اذ يصدق عليهما انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصورهما مستلزم لبعضهما البعض  
وذلك ان بينهما ان يصدق تعريف الذات ولا يخفى عليه انه كما ينقص تعريف الذات بالوازم المذكورة من ذلك ان يتفق تعريفه  
لها معا واما في الاستفاد في توجيه هذا الوجه فليس في الاستفاد ان يكون له تعريف بالوازم البلية بل هو في تعريفه  
الذي يقال للمفهوم في الاستفاد الاستفاد الى مراد من تعريفه في تعريفها وهو يكون في تعريفه فله ويرد عليه ما جاء الى كرو احد من  
التعريفين امل قوله جوابه يعني الاستفاد او لا فان بيان حكم العنصرية لاجل غايتها بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم  
الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفاد المذكورة يكون بطريق التعريف اعني حيث نعلم ان يكون معناه  
الذاتي مساويا لله لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما مستاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصور بدونه  
ليس معناه مساويا للعنصرية بل عليه من التبعية في قوله فانه من العواض ويؤيد ما قاله في شرحه نظم  
لذا في اخر ثلاث الاصول التي ينبغي فهمها عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم  
بسلبيه عنها الثانية ما ينبغي فهمه على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصور ومعه التصديق بثبوتها  
لذا استباننا صحتين مطلقين كالاولى تشمل اللوازم البلية بالعمى الاحض والثانية بالعمى الاحض انتهى كلامه وعلى تقدير  
الاستفاد بطريق التعريف فيقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك  
الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الخطا بالانكشاف لمخاطبة الفصل وبالذات او بالانكشاف  
تبعه اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اطلاقا والمستلزم لتصور الذات ليس الا تصور الملزوم  
بطريق الخطا بالانكشاف لمخاطبة الفصل وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون الذات الملزوم في الجملة وهو ما اذا لم  
يكن الملزوم متصلا بطريق الخطا والفصل اكله لم لا يكون البنية منقطعاً عن ملزوم ومحل الكثرة والى كلام كثره  
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم بأسرها في الذهب وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح  
السيد الشريف قد سره في حاشية للطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصور بدونه ما لا بدنية  
تصور الذاتي والماهية بطريق الخطا ولا يكفي فيه الخطا للماهية فضلا عن تصورها قد احتاج اليه هو التصديق  
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق كالبقية من تصور الطريقين بالذات لا مستلزام تصورها بصورة كثره

فذلك ما نضر عليه في حاشي الطالم قال السيد الشريف قد سره في بيان قولنا المستلزم لتصور اللازم تصور  
الملزوم التقضي في غير بطر على الذخر ما يوجب عراضه عن الانزواء لئلا يقع في تصور الملزوم وكان محط  
قصدنا في نظرنا بالبال مستلزما تقضيه على هذا الوجه لتصوره لا زنه القريب وفي هذا المقام يجب نضر عليه في حاشي الطالم  
فالحجج اليه قوله وايضا فان تصور اللازم جوازا ان عوارضا المذكور يعني قوله لا الذي لا يمكن تصور الشئ  
بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه في زمان لا يكره اليها في متصور في ذلك الزمان ضرورة ان تصور  
الشئ بالكنه لا يكره ان تصور في اي زمان فيكون تصور في زمانه فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور  
اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتايم له واقتناع  
توجه النفس نحو الشئ في زمان واحد واذا كان زمانا تصورهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون  
اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصور ولا يخفى جلال ذلك باللوام المذكورة فقل عنه لان تصور الملزوم معد  
لتصور اللازم كما سبب موجب له والامام ازا بقا ولا مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق  
معنى الزوم بين المعد والمعد لا يخفى ولا قالوا الدليل ما يلزم من العلم بشئ اخر والمعنى ما يلزم من تصور  
تصور شئ اخر مع الابداءى معدلات المطالب فار قيل في معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم  
قلت معناه ان تصور يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يعنى تغاير زمانى التصورين فان من عتسك بان  
توجه النفس في زمان احدا شئين يرد عليه الجواب في تصور الان في كذلك ايضا تامل والا فلى في الجواب ان يقال  
معنى عدم إمكان تصور الشئ بدون الذى عدم امكان ملاحظة مجرد اعنه كما ان معنى امكانه بدور العجز عنه  
امكان ملاحظة مجرد اعنه انتهى كلاما لا ارا انه معد حقيقة فهو بطا لان المعد ما عتسك تصور اجتماع  
المعدله ضرورة انه يتوقف على وجود كونه و تصور الملزوم قل مجامع مع تصور اللازم وان اراد انه  
المعنى عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع الابداءى معدلات فان للعدلات الحقيقية على الحركة والواقعة  
فيها وتسمية الابداءى معدلات على بسبب التشبيه نضر بن لك السيد الشريف في حاشي شرح الرسالة فهو لا  
اذم يجوز اجتماعهما فيرد على فخصر على تقدير الاجتماع وهذا الوجه صند سره في قوله ولقائل ان يعنى تغاير زمان  
التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى الزوم ان اعتبر في اللوازم البنية هو ان لا يتخلل ما بين تفعل الملازم <sup>اللازم</sup> وتفعيل  
وبذلك صرح العلامة الفتاوى في شرح المقاصد في منجذ الصفاة ومنه تغاير زمان التصورين بعد  
عليه اجماع الاول اليه والا فهو عجز موجب اصله الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معدا ذلك





فلاكتة بالعرض وان يكون العرض سببا للحصول على متبع اذ يجوز ان يكون العرض مستفاداً بآهية العرض والحدوث  
العلمية العلم بكنهه لا وقد قالوا يجوز ان يكون المتباعد في سبب خاصة يلزم العلم بالعلم بما بين الحروف ان لم يتطابق العلم  
**قوله** ويمكن اختياره اهـ جوازاً على الصراحة واختيار الشق الثاني هذا هو الجواب كاسم المسبق الى العلم بعينه الاختيار  
ان للملك بالامكان وقوله مما يمكن تصديق الانسان به واما امكان العلم لكن كمالاً حتى يرد انه متحقق في الذات بل  
يكون من جانب الوجود في علمه ما يمكن تصديق الانسان به وهو ان الشيء لا يتصور بالكنه بل هو العرض يمكن وجوده في علم  
التصور بالكنه من العرض في التصور بل يتصور في هذا المعنى او لا يمكن العلم للتدبير بجانب العجز عن حاصل  
في الذات ان لا يصح ان يقال تصور الانسان مدون الذات في عكس وجوده في المعنى المتكسب بل يتصور  
علم الامكان للتدبير بجانب العلم حاصل فيه كما مر لكن هذا ليس بجواب العرض **قوله** فلا تلتزم على الماهية  
كان المراد من الماهية باعتبار التحصيل الماهية المشتركة بين الطرفين كالحاصل الطغف الاطلاق غير متعلق بالعلم  
وان كان المراد من الماهية مع التحصيل فعدم ستره في جلاله في اسيد الشريعة قدس سره والحققة الجبرية تسمى حوت  
في شرح الجبرية قد براد بالدارس على الماهية من افاد الحقيقة الجبرية في حوتية قوله او رد الماء يعني اخرج الماء في قوله  
اهـ اي ان باباً هذا السؤال ناسم ما سبق واما القضاء في قوله فاني قيل فهو قال على صرحه ووروده على قوله  
سواء كان منشاء ذلك ولا على ما هو من سائر الاسئلة للورد في الكتب في قول ان القضاء العالي للتأكيد لم يات  
بشيء **قوله** محمى امور ثلاثة احد ما تقر به الحقيقة ما بالشيء هو واثباتها كونه الشيء بمعنى الموجود وثاني ذكر الترتيب  
على الوجود فانه تصديق للشيء الذي به الوجود استلزام الموجود استوجوده ولا حياء في العتية هذا الحكم كاي عقد  
الوضع مستلزم لعقد المحل واما ما اذا كانت في الامور الماهية او صواب الاعتبار بل هو كالتسلك الاشياء في وجودها  
وجوبها بما ذكر ما اندفع ما قيل انها اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا العتية في هذا الحكم اذ الماهية ما هي انما هي  
في الخارج موجوده كيفية وجود الكمي الطبع مع كونه من الغضاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية الكلية المتقسمة  
على السبل بما هو فان ذلك اصطلاح اهل المنزلة يستعمل في المعنى الطابع الكلية للحيثيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الماهية  
بالشخصانية ولا في قدر الكسب بل هو مستلزم لوجود الحدوث لا يتوقف عليها بل المراد الاشياء التي نشأها من انما  
للشخصيات لها حقان في العلم فكل الخاصيات التي هي نفس الاشياء المحض متوحد في سببها كاعتقادنا واذ هاتنا واهـ من ان  
المعنى الماهية يطلق على معنيين ما يحار عن سؤال وما به الشيء هو والسبب بل لا يجنب عن م مع ليقض كما  
ابداً و الثاني في الحس بالقياس الى النوع والتاخر من الدول في الماهية المستخرجة ولعنما عرنا في الماهية



بالتأسيس الى النوع والمأهية بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موحدة كانت حقا  
 موجودة والباحث لم يفرق بين المتخيلين فقال ما قال وأما قاله الفاضل الجليل هو باع هذا الاعراض في بيان قوله  
 نفى الحقيقة أي تعين للمأهية باعتبار التحقق والوجود فنهى بحث اما اولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة غير  
 مراد في قوله حقيقة الاشياء ثابتة لانه يكون مستبعد كما اذ صير المعنى المأهية للوجود لا لامور الوجود موجودة ولذا  
 عبر الفاضل عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا اللقاع وتوجه الى غير ذلك من التفسير لا وجه له واما  
 ثانيا فلانه لا ما دخل لكون الشيء بمعنى الوجود في لغوية الحكم اذ قولنا المأهية للموجوده لخطأ في لغوية واما ثانيا  
 فلا يجب على المحقق ان يقول اذ لا لغوية في قولنا اعراض الاشياء موجودة وما هي تلك الاشياء موجودة لان المقابل  
 للحقيقة هذا المعنى اما العواض الاول مأهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشيء بمعنى الوجود وقال بعض  
 المتأخرين ان كون الشيء بمعنى الوجود لم يلزم مما سبق بل اللازم للضاد  
 والتساوي لا مدخل للتساوي في لغوية الحكم قول معنى قوله الشيء عند الوجود ان معناه ان الشيء بمعنى الوجود حيث  
 قال في شرح المقاصد اما ان أهل يطلق على المعدوم لفظ حقيقة فيجب لغوي فخرنا هو اسم الموجود لا التجرد كما  
 الاستعمال في هذا المعنى وانه في استعماله في العلم محذور وما ذكره الجليل البصري من انه حقيقة في الوجود محذور  
 في المعدوم هو لهنا بعين وقال في شرح المواظفة للقصد السادس في التجرد الاول في تحقيق معنى الوجود  
 وبيان اختلاف الناس فيه وهذا يجب لفظ متعلق باللغة والشيء عند الوجود **قوله** اذ لا لغوية بيا لكون  
 مجموع الامور الثلاثة خاصة لانه لو لم يميز كما في الثلاثة بما ذكرنا لكان معنى اخلا لوف الحقيقة بالعراض فيكون المعنى هو  
 الموجودات موجودة وفكر الاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي موجودة فيكون  
 معنى سكون الوجود كالصوملا فيكون المعنى الامور التي بها الوجود ان هي متصلة لم يلزم لغوية الحكم ثبت المشا  
 للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة مما ذكره الفاضل المحقق من ان فرق بين المور دوللنا أو المحقق غير المور ليس  
 بشأ قلنا التدرج متتابعة لفظ قوله اذ لا لغوية في ذلك **قوله** قلنا لا يجب ان يكتفى بلفظ الوجود  
 باعتبار قوله المحتاجين عن اصحاب الازهار القاصرة **قوله** كما في مثل ان المعنى ان اعتقده ونعمية الوجود  
 فهو موجود في نفس الامر كما ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل بعضي المخذوع  
 هذه القضية بسبب الاعتقاد ان حقيقة معرفة كمال الحقيقة من هذه الشئ من انصاف ذات الموضوع وصفها  
 بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة

من لم يذكره الشيخ مطابقة للعرف ولغة قال السيد الشريف قدس سره في جواب السؤال الأول من أهل اللباز  
لا يخفى على أهل العربية أنهم يفتقدون ما انفقت أيا بحسب العرب واللغة ولا يحتاج في إفاذه بذلك المعنى إلى  
بيان قليل بالنسبة إلى أذهان القاصرة الذين لا اقتصوا على اصطلاح غلاة في المسائل الثابتة على عدمه وإنما يفتقد  
للموضوع بحسب الامور وان الحكم بلغوية ومجمل قولك شعري شعري فانه وان كان معنيها لكنه يحتاج إلى البيان  
المعنى بالنسبة إلى جميع الأذهان لا يقتصر المحمول مقتدا بالوصف المذكور ومعنى مجازي والمعنى المجازي وإن شئت  
بعدم بيانه من المتبادر للمعنى الحقيقية على ما تقرروا موضوعه وهذا معنى قوله في الخامسة الزائدة هذا ناطر إلى  
قوله وهذا الكلام معيد وقوله ولا مثلنا انما هو الختم انا طر إلى قوله يحتاج إلى البيان بكوننا لا نحتاج في بعض الفضلاء  
من أخذ الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور وفيما بينهم كذلك أخذ طرف شعري شعري على وجه المذكور  
فيما بينهم تدعى اما بالنسبة إلى القاصرين فيها متساويا والفرق غير بين التحد طرف شعري شعري على وجه  
للمذكور وان كان مشهورا لكنه محاذو المعنى المجازي كما بد من البيان التبعة بخلاف أخذ الموضوع على الوجه المذكور  
فانه حقيقة اصطلاح بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة إلى البيان قوله أي ليس مثل المثال المذكور إلى ذلك  
ورق بين القول الثابتة ثالثة وبين الثابت ثابت كذلك انقل عنه قوله اذ قد عرفت اعني المسائل اعتبر المثال بخلاف  
الموضوع والمحمول لاخذ الخلق إلى الخلق لا محذور وفيه اشارة إلى انه لو لم يعتبر كذلك بل أخذ الموضوع  
بحسب الصانع كما هو التحقيق يكون مقتدا وبهذا اندفع ما اوردته بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوايات  
تكلف كذا اذا قلنا كل شيء يكون مفهوما بحسب الضم واللغة تنبؤ للباء لمج بالفعل بحسب نفس الحكم كما ظهر  
مطلب الشيخ ولما اوردنا بالفعل بحسب رضى العقل كما هو محقق من مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح الحاشية  
كان مقصدا لتأخير البيان في غير عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة ويدبر هو الثابت ثابت حيث أخذ  
بحسب الفرض الثاني بحسب نفس الامة من بل مقتضى المسائل قد أخذنا العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا  
هذا القليل قوله ذلك لا نقول أي في توجيه قوله يحتاج إلى البيان ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة  
فما يحتاج في إفاذه إلى البيان لعدم ظهوره بالنسبة إلى أذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق  
التأويل والصرف عن الظاهر لسهولة المعنى المراد وتبادر لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري فانه يحتاج التبعة  
إلى التأويل والصرف عن الظاهر لسهولة المعنى المراد منه وتبادر على تقديره بغيره فهو معنى مجازي والفرق بين  
هذا وبين القول السابق السابق كان ناطر إلى كلمة التعليل حيث قلنا ان شعري شعري يحتاج التبعة إلى البيان

معناه الخفاء وهذا ناظر الى دخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فان محتاجا الى التاويل وفيه انه يكون  
 لقوله ولا مثل انما البوجه وشعري شعري من اجل اني اعلم اللغوية ان اريد فادة فاداة ظهور الاقادة في  
 هذا القول عدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل المحلي ان اريد اجابة الاشياء  
 ثابتة مستعملة في الموضوع لئلا يبين في محاذيرها من ذلك البطلان في الراجح المعنى المراد منه وان كان محاذ الكذب  
 لشعرها كالحقيقة في الفقه ام من اللفظ من غير احتياج الى القصة فهو لا يوجب استثناء عن التاويل لشعرها كالحق  
 المراد حقيقة على ما قالوا من التحقيق من بين هذا الشعر ان عقد الموضوع هو انصاف ذات الموضوع بمفهوه وبسبب  
 قوله وهذا المعنى كالمحصل فلهذا كور شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالاداء والمقيد  
 بما مضى في النصف بالبلاغة بعض شعره فلو جعل احدا شعر العهد يكون المبدأ ان بعض شعر المعهود هو  
 شعري لان بعض شعري المعهود وهو المقيد بمضى في النصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر للتبادر  
 من المعنى في قوله لا مضافه بلا تاويل وحاصل الرفع ان معنى العهدية هو اعادة بعض الاشعار المعين في اعادة  
 مقيد كور الشعر فيما مضى فبالبلاغة فما لا يدل عليه اعادة فاداة لئلا بالتاويل والظروف عن  
 الظن قوله وكذا فراهي فكمن من فرق بين شعري الا ان شعره في مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة وبين اعادة بعض  
 المعين سواء كان بالنوع او النوعي لعدم دلالة اعادة المعين على التقييد المذكور بشي من الالفاظ على العبد  
 يقتضيه الذكر الحقيقة لفظا او تقديره الذكر الحكمي بل منقح ههنا كذا نقل عنه وما ذكرنا ان ذلك ما قاله بعض الفضلاء  
 ان شعري لان شعري فيما مضى والمعرف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين باعتبار  
 في العهد منقح على الشعر في غير الراجح بالاضافة التغير النوعي وهو شعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى  
 لان الاضافة انما تدل على الراجح بعض الاشعار سواء كان حينها بالنوع او بالشخصي اما ان يعينه باعتبار  
 فيما مضى او موصوف بالبلاغة فاما دلالة هاهنا قوله والمشهد يعني التوجيه في بيان قوله وما احتجنا الى البيان بالاداء  
 بيان من ذلك الكلام ومطابقة لنفس الامر وهو التاويل بالليل فالعنوان هذا الكلام مقيد بل في محتاج على هذا  
 التقدير البيان على قوله بالتاويل بالنسبة الى بعض الاشعار كالتوجيه فيكون ذكرنا تأكيد الاضافة فان المسائل  
 لما انكر الاضافة اكد بانها محتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مقيد امجد والنوعين السابقين فان في  
 ذكر بيان ظهور الاضافة على ما نقله ويرد عليه شعري اه يعني يرجع على هذا التوجيه شعري شعري اي  
 محبة لغيره لئلا يبين في محاذيرها من ذلك البطلان في الراجح المعنى المراد منه وان كان محاذ الكذب  
 لشعرها كالحقيقة في الفقه ام من اللفظ من غير احتياج الى القصة فهو لا يوجب استثناء عن التاويل لشعرها كالحق

الذي كثر في فاصلا وشعره هو شعري المعروف بالبلاغة عن شاهد من نصيب النسبة الى الادراك الباقى  
 في البلاغة فاندفع ما قيل من اشعر بخارج الى التناول كالى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثله  
 ابو الحكم وشعره ينظر الى قوله فيحتاج الى البيان ولا حاجة لقوله ولا مثله الى الوهم اه منبأ على وجهه يذكر ان  
 انكتابه غير رضية من الله حتى وادى بالاساليب كذا اشعر عنه ومن هنا ظهر تركه ما قاله بعض الاصوليين  
 لم يرد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيد اللفظة وقوله لا يرد الى الوهم في التوجه الى التوجه في اتحاد المسند والمنسند  
 لانه ناظر الى قوله فيحتاج الى البيان **قوله** واعلم انه جواب حيل في الرجوع الى قوله فيحتاج الى البيان  
 وحاصله ان المراد بالحقيقة الحقيقة الباطنية لا الظاهرية والوجود والعدم ولو جاز العنصر ما يصح العلم ويجز عنه وبالنسبة الى  
 فالمعنى باهيات الامور التي تعلم ويجز عنها ثابته في الحاضر فلم يتوجه السواء الى العلوية وعلى ما ذكرنا لا بد من شيء مما  
 ذكره الماخذ المحل في قوله ويراد عليه الحقيقة بالمعنى المذكور كذا تظن ان على المخرج بالوجود الا على هذا تسمى  
 الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقل ان الغوية وعدم الاتحاد باق في الكلام لانه كواسر من حيث ان الشيء  
 او اعلم منه من المعدوم من الوجود ومعتبر في الحقيقة كما عرفت كان هذا المبنى على ما ذكرنا سابقا في توجيهه ان اول من  
 انشأ بالحقيقة للماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فبناء على هذا من الاعتراضين علينا اننا  
 في المناسقة في قول الحكم بان ماهيات الامور التي تعلم ويجز عنها ثابته لا يصح ظاهرا ان من ذلك الكلام  
 المعدومات فيلزم ان يكون لها وجود ومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور المحسوسة كالحقيقة انشأ في  
 قوله ان لا يرد في ماهيات حس ما يصح ان يعلم ويجز عنه ككيفية ثبوت ماهيات بعض افرادها والى المخرج  
 فتأمل قوله ان تصديق بها في التصديق بثبوتها في نفسها وبأحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال لها فلا يرد ما قيل  
 ان الحكم انما يثبت بانها تصح على التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بمجال الشيء من حيث النسبة الى الشيء  
 علم بل الشيء قوله فالعلم في العلم الاستغراق الانواع يعني كمال التعريف في قوله والعلم لا يستغرق انواع العلم التي  
 والتصديق بالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التعقود والتصديق بالحقائق واما حمل على استغراق الانواع كانه  
 يدل على استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالشيء ثابت وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلافه فتصميمه او اعترافه  
 ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وفي احوال عوته لمقام من حيل الاستغراق للانواع فمما لم يعهد عدو  
 لغربية حقيقة وانما هو باعتبار ما راد معنى الاستغراق في سيماء الافراد وانما المحسوس في الانواع قوله ثبوتها  
 بعينها جيل الازم للاستغراق معوية المقادير كمال المقام مقام الوجود على الاجزائية وهو لا يحصل بمحل الازم لخلقهم كما لا يرد



أيضا معتبرون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك في حصول القبول فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير  
الثبوت اذ لم يعد مكان المراد بالعلم بها بالكنه وهو اطل القطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا فضلا عن ان  
يكون بالكنه الفاضل الجلي فهم من مقدم المحقق ان تقدير العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما  
كان الاول علم بغيره والثاني بتقديره فكيف يصح ان يقال نحن نقيض العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان  
ما ذكره لا يبيد من المقدم بل هو الفاضل المحقق في قوله نحن نقيض العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق وذلك  
ان قوله في الجواب لا دليل عليه من اقيم الشايعين في ان قوله لا نأفكوا دليل على كونه لا دليل على تقدير  
العلم بالكنه والرد على الادوية يحصل بل قد بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون **المقيد**  
العلم بالحقايق ان تصورهما بالكنه وبالوجه محقق قوله من اقيم الشايعين ان تسليم الشايع العلم في  
قوله العلم بها متحقق بحيث قيل القبول في حيث قال من التصور بها والقبول بها وبأحوالها ينافي ان  
العلم بالكنه لا التقيد بالكنه مبنى على ان يكون المراد بالعلم بتصورها وان يكون العلم بها متناكلا للقبول بها  
على ما مر وقول الشايع يدل على شموله القبول والتقدير قوله ولو سلم فبطلان ما يعنى لو سلم ان المراد بالعلم  
العلم بالكسوك بلزوم بطلان هذا المقيد بحسب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعني بالكنه ويكون المراد  
العلم مطلقا سواء كان بتصورها بالكنه او بالوجه او بتدقيقها وبأحوالها كما فعله الشايع اذ الخلاص من ذلك ان العلم  
بها لا يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتقييم العلم ايضا كما لا يخفى بحاصل الجواب ان لا نسلم تحقق تقدير  
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية للركبة هي هنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان المقيد تقدير  
الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقدير بالكنه مع الجمع والامران اللذان بينهما من الجمع لا يستلزم عدم  
احدهما عن الآخر بل حين احدهما على الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقدير المذكور وبما حوزنا في  
ما قاله الفاضل المحقق المردق في انه على تقدير تسليم التقيد لا يجوز ترك القيد بتقدير الثبوت كذا انما سلم تحقق  
التقدير على ذلك التقدير ويجوز ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قده كالاتفاء التقدير اذ لا علة بينهما وما  
لزوم التقيد بذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقيد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقيد مستلزما لاستحالة ذلك  
التقدير في تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكلي غير معلوم حاصله ارادة النفس على ما قاله من المراد العلم  
بمعنى ان لا يد بقبوله العلم بثبوت الحقايق القديمة بغير ثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح كان ثبوت الكلي غير معلوم وان  
اراد التقدير بغير ثبوت بعض الحقايق فلا وجه للحد ولعن الظه وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقايق يعلم ثبوت

فإن قال الحشوي المدقق فإن قيل تبين أن ما مر من قولنا من حقائق الأشياء التي تضمن  
جمالاً بالجميع المراد هذا قلنا فلا يكون العدد له وجهاً انتهى كلامه وفيه تأمل قوله والجواب أن المراد بغير  
هذا المراد بقوله حقائق الأشياء التي تضمن حقائق الأشياء ثابتة والعلم بذلك  
مستحق سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر فوجه الاستحسان الجلي وذلك كافٍ في الرد على الخصم كما ينبغي  
طالب الحكيم في المقامين قوله مرد عليه أن الزيادة الجنس وإن لم يكن بها الشكل يحصل بها الرد على الخصم كما لا يحصل  
هو المقص من التقييد بها بل المقص من التقييد أن المقص من التنبيه على وجود ما نشأ هذا من أعيانها والاعتراض  
حق العلم بها ليتوسل به إلى معرفة الصانع على ما صرح به المشار إليه وإذا كان المراد بالجنس كما يلزم أن يكون شئونه  
العلم به في ضمن ذلك البعض لوجوه أن يكون في فرد آخر ما نشأ هذا فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجواب  
عني المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشأ هذه التنبيه على ما نشأ هذا إذا قيل أمراً عاماً لا يتوكل على وجوده المحذور  
العلم بها سواء كان ما نشأ هذا أو لا أقول هذا الجواب كأي دفع الاعتراض إذا وجوده جنس ما نشأ هذه  
يكون في ضمن ما نشأ هذا لأن معنى قولنا التنبيه على وجوده جنس ما نشأ هذه التنبيه على وجود ماهية ما نشأ  
سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر كما أن معنى قولنا حقائق الأشياء ثابتة أن ما نشأ هذه حقائق الأشياء ثابتة  
سواء كان في ضمن حقيقة واحدة أو أكثر على ما هو معلوم لأن الجنس في نفسه لا ينفك عن ما نشأ هذا إذا كان المراد بالجنس الجنس المنطوق إذا  
بوزن يكون وجود ما نشأ هذا بعد المعنى في ضمن ما نشأ هذا وعينه كوكها فرد بركه لكن جملة على هذا المعنى لا  
م لا يقتدِر لفظ الجنس أيضاً لا يبعد ما يدل عليه قرينة فالجواب ما مضى على التلبس في التلبس تأمل قوله والكلام في  
على خلاف المضاف وهو لفظ الجنس قال المفاضل الحشوي لا حاجة إلى تقدير المضاف لأن ما في قوله ما نشأ هذا ما هو  
وموصوفة وأما ما كان في تقدير معنى الجنس ومعنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد جعلت ههنا  
الجنس انتهى ولا ينبغي أن لا يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهدة جنس ما نشأ هذا هو أصلاً فلا بد  
من تقدير المضاف أو يؤول إلى المشاهدة أفراد لا قوله أو نقول يعني نقول التنبيه على وجود ما نشأ هذا حاصل من الكلام  
السابق ليس على حذف المضاف وكان في الكلام أعني قولنا حقائق الأشياء ثابتة تنبيه على وجود شئ من الحقائق وإذا  
ثبت شئ منها فالصحة بالشئ هو المشاهدة لها أظهر وجوده أو سبق حصوله من غير ما ولد لا ينبغي الاعتداد  
في هذا الطفولية لكن في كفاية هذا القدر من التبيين تأمل قوله هم العنادية الفرق بين هذه العنادية والعنادية  
العنادية ينكرون بحوز الحقائق ويميزها في نفس الأمر مطلقاً بعبارة الاعتقاد لا يبدون ويلومون من ذلك في الحقايق بالمرء

مخيرة ونفسه ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسر الذي يحجب الظلماء ليل، ثبتت في نفسه ولا تتبعية  
اعتقاده يدل على ذلك قول المحقق ويدعون الخرم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التتمى اى تقرره والعناية  
ينكرون ثبوتها وغيره في نفس الامر قطع النظر عن اعتقادنا ليعنى انه لقطع النظر عن الاعتقادات امر تفتت الحقائق  
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض كما يقولون في ثبوتها وتغيرها فيا تتبعية الاعتقادات او بتوسطها  
وهذا هو الوجه المصوب من تصحيح كل مجتهد كما في قواعد العربية فانها من العلوم الحقيقية الدائمة في  
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبت فيها بآثار سطوها ولذا يتصفها الصد والمكان في الاعتقادات  
عندهم ليست بمتعلقة بالمتعلق كما هو عندنا فاننا نقول تجد هذا الشيء مرالا في نفسه كذلك فهم يقولون هذا الشيء مرالا  
بجد كذلك من اجل انهم معنى كون من ذهب كل صفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء وانفسها  
ناجبة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المصاوص الذي على  
المضايق بناء على لغة العرب والعكس ايضا حتى بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قبل من الحق ههنا على علم  
الطام كما سمحي وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين الله وبين العبادية يتبين كون نفس الامر ظرفا لنفسها  
والعناية يفرون كونها ظرفا للثبوتها ولا يخفى ان هذا القول انما يتم لو كان الثبوت في قولهم معنى الجود بناء على لغة  
ظرفية نفس الامر لوجه الشيء لا يستلزم استغناء ذلك الشيء لجلا وظرفية بانفسها كما هو في محله اما اذا كان معنى القيمة  
كما سمحي فانسقاء ظرفية نفس الامر لتمييزها استلزم انسقاء هاد المرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالغوي على  
ما ذكرنا فان قيل عارفي الشارح في بيان الله ههنا فاعطى الفرق قلنا اعجب بعض الفضلاء خصية اولئك في المثال  
دورا اول قلنا في المثال قد سره بالمال فان معنى التميز مطلقا يستلزم الانسقاء بالمرة وانتبات التميز  
بتوسط الاعتقاد يستلزم انسقاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون ان يعنى بعبارة ان العقلاء  
لما روي بآثار الاشياء امر الواجب والممكن ويدعون الخرم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز  
ولا يكون الحقائق الا ههنا ما وخيا لا كما سر في تليس في الحقيقة ريب ولا عيبا لا معنى ولا مرسلا ان الكل اجمع الى  
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو مجسبات التعيين الوهمية كانه في الصورة  
الخرجية فيقال مراد السوفسطائية من حقيقة سوى الحق فيكون لا احد الى ذهب الصوفية لم يتبع كلامهم ولم يتفحص كلام  
وبما عرنا انهم ما يتوهم ان قوله ويدعون الخرم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون  
بنوتها وان لا رهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى



ان يقال ويدعون الجرح بعد ان مروا على الداعث على تخصيص النسبة او قولنا اذا ما من قضية بلهية  
او دليل المادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لما عظم فيهم <sup>هم</sup> وان لا يتحقق  
ويخص من انهم قال في شرح المواقت معهم فرقة تسمى بالعنانية وهم الذين ينادون ويدعون انهم جازمون  
بان لا موجود اصلا وانما افشأ من هم من الاشكال المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا في الزمان  
يتناهى قوله لا انقسام فيانز الجرح وهو ربط لاحالة تعاندا او تقيدها وهو ايضا رابط الادلة مقبلة ولكن ان  
موجود الكان ما واجبا او ممكنا وكلاهما رابط للاستحالة المعاصرة للجو **قوله** وبه يظهر ان اى باء ذكرنا  
مرجحة التسمية ونقل انهم يدل على انكارهم ليسخص ما بحقايق الموجودات بل اعم الموجود والمعد وظلمات  
في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى اخر مطلقا **قوله** فتخصيصه يعني التخصيص الشارح انكارهم بحقايق الموجودات  
بالذكرية قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء بحسب على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات **قوله**  
ما ظهر ان لا يظهر ان يحل الاشياء ههنا اى في قول الشارح منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاشم الشامل  
لوجود والمعد <sup>هو</sup> اعني الصريح ان يعلم ويجرحه **قوله** انهم زعموا انهم ليس المراد بالثبوت معناه التحقيق اعني  
الوجود الخارجي بل اعم الشامل للوجود والمعد وهو الجاز او هو تقريرها واعتبارها مع قطع النظر عن صحتها  
الفارض لان انكارهم ايضا لا يخص الموجودات الخارجية بل يعبرها والمعد ومات فالمعنى انهم ينكرون  
ثلاث اشياء متصفة بالتقرير ولا متبادلة بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد ودون الفاضل المحلي اعني تقريرها  
وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء  
فليس موجودا فلو اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء تقريره في شيء من الاوقات وانما في الثبوت <sup>بالفرض</sup>  
لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على انهم لكن النسبة الى المعتقد انهي  
كله <sup>الذكر</sup> ومنه يجب انما او لا فلا ان التقرير على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون احض من التثبوت لانه لا يريده الوجود  
يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون التثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا  
يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة مراد على الصفة لا فهم ايضا فان يكون ثبوت حقايق وانما ينكرون عنها التقرير  
ولو حمل الثبوت في قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرير لم يكن ذلك ثبوت في الثبوت والوجود والكون ثم قوله المعنى  
المقصود او اما ان ينادون انهم لا ينكرون التثبوت بالتقرير هو قوله لما عرفت به بانه في التقرير بان يقال لو اعتقدنا  
تقرير الشيء فهو متقرر في انهم لكن بالنسبة الى المعتقد ينبغي ان لا ينكرون التقرير قوله فيكون مذهب كل قoder حقا فان

من الحق والباطل فهما أدليس فهما نسبة خارجية بطريقها الحكمية وإجابة لمحيث هو ما ذهبت إليه  
 النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقة له أقول قد مر من سائر ما ينبغي عن اعتبار هذا  
 القول مع أنه على هذا لا فائدة لا يواد هذا المقدم بعد القول بالتحيز تأليفه عنهم لاعتقادهم قوله هذا المزمع  
 من القول لما ظن هو القول الذي لا يستلزم لا تطابق الواقع سواء اعتقدوا القائل ولا ولا يرحم وأما وجه الاختلاف في القول  
 العامي عن الاعتقاد لا يوصف بالظلال لا بالزعم وبزيادة ما قلنا ما قال المتأخر في المظول فمحت الزعم  
 الخبيث لا يقال الشكوك ليس يجب يكون صادقا أو كاذبا لأنه لا حكم معه ولا نصديق بل مجرد تصور محاصر  
 أو ما لا يمكن أن لا نقول لأحكام ولا تصديق ذلك أن لا معنى له ليريد ترك وقوع النسبة أو لا وقوعها وهذا  
 بغير من السمع والأخبار لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبيثة وقال يريد في الدنيا متلاسم التلك فليس محصورا محال قال  
 المتأخر أن لا يخصص في الاستثناء أي أن لا يثبت في جميع الاستثناء الذي ادعيتكم بقولكم لا تنفي من الحقيقة في نفسه  
 نظم الظاهر الاعتقاد بعد ثبوت شيء من الاستثناء في نفسه ضرورة أنه إذا لم يثبت السلب الكلي بحسن الاستثناء الخبيث وكالزم  
 ارتفاع القصد في الشيء في نفسه فثبت ما ثبت في بعض الأمر لا بانه حقيقة من الحقيقة قال بعض المفسرين وبغير  
 هذه العبارة لا يتحقق في الاستثناء أي أن لا يتصف شيء من الاستثناء بصفة الشيء لم يكن شيء منها أو أن الشيء  
 بالشيء ودام له الشيء وإذا لم يتصف بالشيء لم يكن الاستثناء في الشيء في الشيء أي أن الشيء لم يكن في الشيء  
 ثبوت ما هيته من الالزامات أو جملة الماهيات الشيء وكذا الاستثناء في صفة الشيء من جملة ما أقول في بحث كتابنا  
 أنه إذا لم يتصف استثناء بالشيء يلزم أن يتصف بغير الشيء لحواله أن يكون الاستثناء ثابتة في نفسها فلا يتصف  
 شيء منها ولو قيل أن عدم الانحصار بالشيء يستلزم الانحصار في الشيء بقاء على تلازم الوجبة للعلو  
 المحمول والمالئة السميطة لزم بيان الزام منكري لجل البداهات بمقدمة متحفية عند العلماء بل ما سلك عند  
 على أن الشيء التزم بدلالة على طريق النقص إذ قلنا حمل التحقق في الشيء الأول على الانحصار في الثاني على العيوب  
 لما لم من الانحصار ثبوت ما هيته الشيء إذا انحصار في شيء انتهى إنما يستلزم وجود للثبوت له لا ثبوت للثبوت بام  
 يرد عليه في عدم ارتفاع التقضي بل كلا اجتماعهما محالة لوهو ما أفاسد عندكم فلا يلزم من عدم  
 ثبوتها في الأشياء وجود أنه ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز أن يوقعوا ويكون محيلة من جملة المحيلة قال الفاضل  
 المحيى والحق الزام عليهم للمزني على عدم ارتفاع التقضي بل يرد على ما ذكر بل حاصلا إنما ادعيتكم من شيء  
 ادعيتكم أنه غير بعد ثبت مقصودنا وهو البطلان ادعيتكم أنه غير من ذلك فثبت ثبوتها في نفسها

ايضا واما تزعمون فزجبا بالو فاقول ان الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا يحجز  
 البطلان من جهة ليس ثبت غرضنا مجرد كونه النفي محيلا يدل على ذلك قول المشاعر لنا لتحقيق الزمان فقولنا ان  
 في الزمان ان يقتصر على الشئ الاخير واصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت رمدة متناهية  
 قلنا لا شئ من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد اذعنتم بانه ثابت في نفس الامر حيث قسمتم  
 في اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثله ايرد على ما ذكرتم  
 ان يقال ان النفي من جملة المحيالات الباطلة عندهم ولكن الجزم فلا يلزم نبوت ما نفى قوله فليجزمه يعني ان بعض  
 الناس هم ان هو قسائية انما ينكرون الحقائق للوجود في الخارج فلا يلزم من نبوت النفي نبوت الحقائق في الخارج  
 فتكفوا في توجيه الزمان بانه اذ ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لا نه قسم من العلم الذي هو العلم بالوجود  
 في الخارج كانه اما كيف للفعل على ما قيل قوله ويورد عليه حاصله انه كيف يمكن الا لزام لمنكر اجلي البديهيات  
 بما مضى فان لهم ان يقولوا لا نفي العلم مجرد بل هو من جملة المحيالات والادلة مثل المشبهة محيالات باطلة  
 وقد اذكر جماعة شعبة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه  
 ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لم يتسلسل به اذ مقصدا الحشوي انه لا يتم الا لزام عليهم بل توسع دائرة  
 مقالتهم كان التسلسل بهم المتكلمين وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال له حاصله انه لا حاجة في  
 توجيه الزمان على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات التي امر بها هو تام وبذلك كان يرد هذا الدلائل  
 في التصريح هو معنى الوجود في غير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شئ منها وان وجد النفي في الخارج  
 فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة كونه ترجيح بل وجود النفي وعدمه فان قالوا  
 يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجليلي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الابطال مشترك  
 الوجه وبغير تحويل المتروك وبين قول المشاعر لا المشاعر ايضا اخذ الوجود في الدليل الزمانى كان ثوب هذا  
 الا لزام في التحقيق اذ يحصل التزديد في الاشياء اما تحقق وهو اي التحقيق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى  
 المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شئ من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه  
 بحيث كان ان اراد ان يحتاج في شئ التزديد الى هذه المقدمات بان يكون تزديدا في الامور الممكنة الموجودة  
 فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون للشئ الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه  
 ايضا الى الامة في المقدمات المذكورة فنقول بان التزديد يبين الامور الممكنة ليس يلزم اذ يجوز وقوعه في الامور

سد الطريق الخضم بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومته الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشئ الثاني كذا يكون  
شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما ينبغي قوله واكلم شئت وجود شئ من الخارج على تقدير انه  
اقبال وهو باطل بديهية لانه اذا فرض وجود الشيء ثبتت للدعي سواء كان محالاً وممكناً قوله كما نقل  
ليس هذا اذ حاصله ان المتحقق هو هذا في الترتيب ليس بمعنى التحقيق اعني الوجود الخارج اذ لو كان الشئ  
الاول من الترتيب اعني قوله ان لا يتحقق تفي الاشياء فقد ثبت صحاحاً لانه يكون للشيء ان لا يوجد الشيء في الخارج  
يلزم وجود الاشياء في الخارج وكما ستعلم وجود الشيء في الخارج كما سيتلزم ان يكون الاشياء موجودة  
في الخارج مجازاً ان يكون الشيء المنصف بجميع الاشياء ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء  
اذ يجوز ان يكون للثلاث اشياء منصفة بالشيء المعدوم كالمثمن المنصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمام  
على الملازمة طه لا يكيد عوى الحرم حتى يتصور الالزام هم بخلاف الطائفتين الباقيات في العبادية بدعي الحزم  
الحقائيق والعدلية بعد تبيينه قوله فنية تامل نقل عنه وجب التامل ان اصل قولهم نفى نفس في الاشياء  
وثبوت هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى يقرر فيمكن ان يقال ان لا يتحقق نسبة الشيء في نفسه فقد تحقق  
الثبوت اذ الواقع لا يخفى عن احد النسبتين نعم يرد عليه متلها اورد في الزام العنادية من ان علم الارتفاع  
من جهة الخيال عندهم انتهى بل ليس مرادهم بهذا القول في التقرر في نفسه اذ كما تراعى في كونه اعتباراً راييل  
مرادهم نفى نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله النسبة متحققة اما نفى جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفى جنس  
مطلق النسبة لانه اذ لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شئ من النسب وبالجمله ثم يمكن ان يقال لا يتحقق نسبة  
يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخفى عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق  
المعنى فيتحقق حقيقة من الحقائيق ونفس الامر فنية اما ان لا يصح عدم يرد عليه ان عدم حلول الالزام عن  
خيل تامل لا اعتقاد بالوليس في نفس الامر شئ منها هذا حاصلها نقل عنه وان قلت ان اراد بقوله الالزام  
لا يخفى عن احد النسبتين لانه لا يخفى عن تحقق لحدها كما يدل عليه السياق فلا بد من ذلك بل اللازم ان يكون في ذات  
احدهما فية الاخير او ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى تريك الماري مع تناقضها متحققات في نفس  
الامر اما الثانية فلانها كاذبة واما الاولى فلا بد ان كانت متحققة في نفس الامر لحد متحقق طرفها نعم انه متحقق في ذات  
فيه لكن انضاف شئ بغيره كما يمتاز ثبوت النسبة له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقرر في وصفه وان اراد ان الواقع  
لا يخفى عن احد هما بمعنى الاشياء اما متصفة بهذا او بذلك فيحتاج الى ان نسبة لحدها يلزم من ان نسبة لحدها

تحققها وشبهتها حتى يكون فيه اثبات لبعض ما نفتق بمجر أن تكون اعتبارا مع الصفات كاشياء به كما في التوفيق وحده  
 الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر من عه قلنا قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل المتقرر والتميز في نفس الامر  
 فاذا كان النقي امرا في نفسه كان متغيرا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والقرص المحض  
 كما مر عن العندية اما عندي ولعل ما عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد تأييد لقوله <sup>هنا</sup>  
 تأمل يعني الثام على العندية علم اقال في شرح المقاصد واسنارة الى ان بين كلا ميتين نوع تداخل **قوله** حيث اعترضا  
 بحجية اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحجية اثبات الشيء ونفيه والازديد ناظر الى قول كل منهما اعني انما الحقايق  
 وادعاء كونها خيالا وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اوجز كلمة او مع انهم اعترفوا بها انظر الى ان  
 التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل الكلاسيكية وفيه إشارة الى دليل العندية ايضا حديث قال فان لا يفرق  
 بين الاسكافي في مرقا **قوله** وحاصل ما لا يفرق بالبيان ان امانه لا وثوق بالبيان ان امانه لا وثوق بالبيان ان امانه لا وثوق  
 بالحس وبديهة العقل واما ان لا يفرق بالبيان بالدليل فلنقره على الصيغ **قوله** وغرضهم ان لا دفع  
 لما يتوهم من ان في كلامه اللاهوتية ايضا اتنا قضا فان عكسهم بما ذكره يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه كما انهم  
 بشبه امر او انتفاءه من انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايضا ووجه الدفع **قوله** اطلاق اللفظ  
 منهم بناء على انهم الماسر والافهم فيكون في وجود الحس في فادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** في  
 قد نستعرا كما في قوله تعالى قد يعلم الله المتقين **قوله** على القيلة الا ان يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة  
 الى الحواس الواقعة كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القيلة الاختلافية والكثر في نفسه فيكون المعنى والحس <sup>بلفظ</sup>  
 غلط قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا ملحق على ان هو المنقول والتحقيق ان  
 قد الخلطة على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي في الكثرة  
 الاضاحية بحسب المادة تأمل **قوله** اقول لعل الاثبات للمقدمة المتنوعة بقولنا غلط الحس فان الكثرة  
 منسوبة الى الحس في الغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مقيدا للعلم ومنه  
 العلامة كبرى القياس بان لا لاه ان اذ اكان غلط في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان غلط  
 في البعض انما هو لا سببا حصرية وهو لا ينافي في الخبر في بعض اخر سببا انتفاعا بجميع الاسباب والمجبة له عاد المستدل  
 وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد تابعا يجوز ان يغلط في جميع المواد يجوز ان يكون للغلط انما  
 سببا عام يتحقق في جميع المواد والخبر بانتهاء مطلق سبب الغلط معتد فلا يختص الخبر ببعض المواد وهو <sup>اللفظ</sup>

ظهر ان حواجز وجود سبيل العلم كانت في نبات المنوعة وان قوله قواين مجزئ مقدمة لافاضل في انباء  
المقدمة للمنوعة لانه مراد على التاخر فاقاله فافاضل الجني مراد قول التاخر فساء لفظ الحسن في قوله المناقضة  
فلا وجه لعمول المحشى ان قلت لعل الاما او كما فلا ند اورد كلامه بل هو المفيد في خبر ولا احتمال ولا محتمل ولا يقين  
في انباء المقدمة للمنوعة واما ثانيا فلان التاخر لم يذيع المجزئ بانقضاء مطلق اسباب اللفظ حتى يتوجه فيه قول  
في انقضاء مطلق على التاخر في قوله حاصله منع المقدمة الفائدة بانه يجوز ان يكون سبيل العلم  
لفظا في العلم فاذ كان بدعية العقل جازمة بانقضاء في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل  
حزوا عاد بالانظر الى مشابهة وهم اللفظ واما ان تحقق في نفسه لا ينافي في المجزئ العاد كما ذكر في العلوم العامة  
فاننا مجزئ ان جعل احد لم ينقلب هياجرا ما يثبتنا مع امكان انقلاب في نفسه وقد يقال كالحاجة الى المجزئ بذلك  
بل الواجب انقضاء في نفس الامر ومصلحته في حصول المجزئ بالمحسوس من بلاهة العقل فبحسب ذلك مستأهل  
لما صار منها باللفظ لا يكفي في حصول العلم عدم غلظ في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غائب في كمال  
صحة ذكره يعني ذلك في ذكر الالزام في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل والزلل  
كما ان العلم المعروف بهذا كذلك وما قال الفاضل المحشى في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى ما قيل  
لوحظ المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الذي بنفسه لا ينبغي العلم فليجوز التعريف به فاجاب بالذكر بالضم  
اعلم ان العلم لتساو الفاعل والمركب كان كل واحد منهما يحصل القلب كان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف  
به ليس بشيء اذ كما معنى لتوهم الذكر بالذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور  
والعلم خاصا بحدوث العقل على ان كانت ان التام ليكون التعريف للمساوي فلا معنى لقول التاخر اني يتضح وظهر  
فان تعميم الفاعل بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحل الجملة اه قوله حلاوة لفظه وانما  
يجعله من المصنوع وفي التشرع المقاصد بالشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة يتكشف بها ما بذكره  
ينفقت اليه لكر التاخر قال العبد وقد يتوهم ان المراد بالذكر للعلوم لانه مترك ذكر المعلوم فنادى يا عاقل الله  
استمر وكيفية ان قوله وقد يتوهم بدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس كاجل  
انه جعل المذكور بمعنى للعلوم بل كاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغير اللفظ يرفعه واما ما قاله  
الفاضل الجني من ان بين ما ذكره الفاضل ههنا وبين ما ذكره في تشرع المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور  
من الذكر المضموم وليس ينبغي الاحتياط في توجيهه في كتاب اخر وفي آخر ليس من التداخ في ينبغي

قوله لكن عدة علمها الف العرمت واللغة نقل عنه ولا يمكن الفرق فالادراك الحسي بين البهائم وغيرها  
وحصل احساس من الغلاء ما كما يشعر بكلمة من في قوله امت هو بغير مقيد لا يخرج الوجه تحكم واصطلاح  
انتمى ويمكن ان يقال ان العلم المنفرد عن البهائم هو العلم الغير احساسى اما العلم احساسى فثبت ثابت لها فلا مخالفة وقيل  
بادراك الحواس اذ ادراك العقل بالحواس لا نفس كاحساس بل ليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجى والحواس  
انما هي الكات لا ادراك فلا يرد المخالفة قوله اى يعنى التمييز فيكون العقل بصفة توجب تمييز العقل بغير  
والعلم حقيقة قاله رحمه الله اعنى النفس بوجه ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يخل ذلك الشيء المتعلق بغير ذلك  
التمييز فلا بد من اعتبار الشكل للتمييز <sup>العلم</sup> او بوجه الصفة انما هو صفة له فان التمييز هو النفس بصفة الله للتمييز ولذا  
ثبت توجب تمييز اوله بغير تمييز او لا بد من اعتبار المتعلق كان تمييزا اما هو لشيء يتعلق به وهو انما لا يخل بغير التمييز  
فصله صفة تبتنا والعلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرها بقوله توجب تمييزا مخرج من محل الصفات  
التي توجب تمييزا التمييز فظ لا التمييز وهو ما عد الصفات الادراكية فان المقدار مثلا توجب ان يكون محلها امتياز  
العاخر لا ان يكون محلها امتياز التمييز والصفات الادراكية فانها توجب تمييزا التمييز للامتناء كما توجب تمييزا عن  
الاشياء ويقولون لا يخل بغير التمييز اى كما يعنى التمييز بوجه من الوجوه مخبر الظن المشك والوهم والمجهول المركب  
والتقليد فان الظن والشك والوهم بوجه تمييزا يخل بغير التمييز في المحال والمجهول المركب التقليد بوجه تمييزا يخل  
بغير التمييز في المال ما في السهل فلا البرهان في نفس الامر خلا فيجهوز ان يطلم عليه فيما بعد ما في التقليد فاعلم استنادا  
الى موجه من حس او بدنية او عادة او بهان فيجهوز ان الاول تقليد اخر ثانيا كان المعروف العلم الشامل العلم الذي  
وعينه يجب ان يترك الاجابة لغيرهم من قوله توجب علما سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب وبطريق العلم  
كما في علم الحقيقى وا كان الحق علم الخلق بوجه تخصيصها بالانجاب العادى على ما هو المذهب من استناد  
جميع الحكماء الى الله ابتداء المعنى العلم بصفة قائمة بالنفس خلقها الله تعالى عقيد تعلقها بالشيء  
ان يكون النفس مميّز الله تمييزا لا يخل بغير التمييز قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تمييز  
العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على يدى محله والتصور داخل في التعريف بناء على انه لا يفتقر  
له اشياء فلا وجه لخرجه بل لا وجه لخصه اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث  
هو لا يفتقر له وهو احد الاعتبارات اخلان في العلم باعتبار انه لا يحفظ كل منهما النسبة مع كل واحد  
الفرق ولا انما على سبيل التجوية المسار انما هو جرحه ولان يحصل التردد والاضطراب فله تفتيح فان النسبة

مرجح ان يمتنع بينا الصفتان ينافضهما من حيث انه يتعلق بهما المعنى وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم  
 صريح بقدر اعتبارهما بالسيد السد قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو ابطا منه اسبق الى  
 لانه المذكور صريحاً ولا موافق لما قاله ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه  
 لا يكون كذلك الاحتمال لا مخرج نظري فيه اشارة الى الجواب وجهه احركه لكنه عظيم بان يراد نقيض المتعلق ويكون  
 المراد بالتعبير المعنى للمصدر اعني الكثرة لا ايضا كالمعنى صفة توجب لها ان يكلف المتعلق بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه  
 وسر يكون الصفة بعين الصورة والشيء والكمات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتعبير الصورة والشيء والكمات وسر  
 يكون الصفة ما يوجبها ولا يحتمل ما فيه لا **الشيء** لا يحتمل له نقيضه اصلاً اذا التزم لا يكون له احداهما فلا وجه  
 الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملاً لنقيضه في نفس الامر لكن بحيث له عند المدرس بان يحصل كل منهما  
 بل لا آخر فكل واحد من تصور المصدر في صفة توجب كنهاً وايضاً لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرس اما في  
 النص فلا ممانعة ليقضي اما في المصدر فلا من متعلقه عن وقوع النسبة في نفس الامر مثلاً له نقيض هو كوقوعها  
 فيه فاداميل المصدر في اعني ادراكه الوقوع او اللاحق وقوع كل ما مطابقاً ما اخذ من احد وبديهة او عاداً او برهاناً  
 احتمل متعلقه في الوقوع مثلاً لنقيضه وهو اللاحق وقوعه واذا كان محتمل الشروط المذكورة لا يكون متعلقه محتملاً  
 وبلا لا في الحال ولا في المال فيكون متعلق المصدر في كل هذه النقط بوقوع النسبة او لا وقوعها لا لطرفيها كما يحتمل  
 كاحتمال العلم بشيئيهما وهذا اعني محتمل الاحتمال على حصول احدهما بل الاخر من ان المتبادر من احتمال الشيء كآخره  
 محتمل ان ينصرف كما في الاعتقاد الطبي في علمي محتمل الاستصحاب ونقيضه وهو وجه علم ظم هو هذا الوجه محتمل ان يكون  
 نقيض الصفة وشيئاً محتملاً ان شاء الله تعالى **قوله** لا يكون الاحتمال صفة متعلقة به يعني ان صفة الغايل المستقر في كنهه  
 راجع الى المتعلق الدال عليه بالتعبير فان التميز انما يكون لشيء وانما لم يكن لاجل ان نفس التمييز كانه ان كان المراد  
 به المعنى المصدر فلا نقيض له اصلاً لا في النص ولا في التصديق وان كان ما به التمييز اعني الصورة والشيء والكمات  
 فلا معنى لاحتماله نقيضه الا ان تكلف بمثل ما مر او بان المراد من كل منهما بدل الاخر على متعلقه فموجب  
 احتمالها لمتعلقها مع مخالفة لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بأنه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه  
 لا يكون كذلك اظهر فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل **قوله** وصفه بالتعبير مجاز او صفة المتعلق اسم  
 بصفة المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التمييز يعني به اذ كان المراد بالنقيض نقيض التمييز والمراد بالتمييز ما به التمييز اعني الاخر  
 بما غير التمييز لشيء كالمعنى المصدر اعني كون النسب مميزاً اذ ليس له نقيض محتمل المتعلق لا في النص ولا في التصديق



وهو حظ ذلك الامر في النفس الصورية وفي المصدق <sup>النفس</sup> والاثبات مثلاً اذا تعلق علمنا بما هيته الاحسان حصل  
عند النفس صورة مطابقة لها لا تقتضى لها اصلاً بها تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل  
اثبات احد الطرفين للاخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً لآخر ما ما اخذ من بدعة او حسن  
دليل فلا يحمل التفتيش <sup>عنه</sup> <sup>النفس</sup> قد لا يكون فيحصله فخلاصة تعريف العلم بأنه امر قائم بالنفس لجأ امرها فحق  
الشيء عما عداها بحيث لا يتحمل ذلك الشيء تفتيش ذلك الامر ويرد عليه امور الاول ان يلزم ان يكون العلم بنفس  
والنفس والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة  
ضرورية والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصدق في قسمي العلم لان التصور علمي قالوا هو الصورة الحاصلة <sup>للتصور</sup>  
هو <sup>النفس</sup> والاثبات الثالث القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون العلم بهذا التعريف يتكرونها <sup>والثاني</sup>  
ان ارادة الصورة من التميز خلوف الظواهر الحواسر <sup>النفس</sup> والاثبات ليسا بمتقيضين كما رتفعا عما عن المشك وبكون  
المجواب عن الاول بان للمعرفين للعلم بهذا التعريف يلزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفس والاثبات فافهم  
يقولون اوصفة حقيقة ذات اضافة تخلفها الله تعالى بعد استعمال العقل والحواس والحجج الصادقة <sup>يستقيم</sup>  
انكشاف الاشياء اذ التفتت بها كما ان القدرة والسهم الجبر كذلك ولذا كتب المحقق في هذا المقام العلم  
ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو من هذا الفلاسفة  
الغايين بانظباط الاشياء في نفسهم بنفون وعن الثاني بأنه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصدق  
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسماً اليها بالذات فسلم ولا خضر في ذلك وان اراد ان يلزم ان لا يكون منقسماً اليها  
اصلاً فهو فافهم قال العلم باعتبار ايجاب <sup>النفس</sup> والاثبات تصديق باعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشار المحقق الى  
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى يتقسم الى اما التصور والمصدق ليسا لافضل الصورة والنفس والاثبات فقد عرفت ان  
الفلاسفة ومن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال التشبيه بالتحليل في المراتب <sup>وهو</sup> من الوجود الذهني فانه  
مرادهم بوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام للاهية ويأمله وعن الرابع بأنه مبني على المساهلة  
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحل للتفتيش هو التميز بمعنى الصورة والنفس والاثبات دون المعنى للمصدق  
وعن الخامس بان المراد بالنفس والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر  
ولذا جعلوا متعلقها الطرفين لا امر ان النسبة واقعة او ليست لواقعة علمها هو مصطلح الفلاسفة تأمل في  
هذا المقام فانه مطاوع الاوكياء <sup>من</sup> قوله ومتعلقة الطرفين هكذا وقص في عمارة السيد السند قدس سره في شرح

مختص لا يدل على المراد بالعنى المسمى وهو انما يتعلق بالطرفين اعنى المبنى والمنتهى واصا لكون  
 سعة هذا المبنى والوجهان اللذان في الوجود فيجب ان يكونا نفسا في ذاتهما وليس كذلك  
 في العلم بهذا المعنى فمما اوجب سوال وهو العلم على هذا التقدير ان يكون نفسا في النفس والنفس في النفس  
 خبر عما قيل ان المعنى ما ليس له دليل لقوله بما على عدمه ان يعنى ان يستعمل التعريف على ادراك الحواس  
 على انه لم يقيد بالمعنى فانه بالوقيد يقال انه صفة توجب تميز احدى المعاني كما يحتمل النقيض فانه لا يشمل كل  
 شيئا من اقسام الاعيان واعلم ان التعريف بالمعنى وعدا منه معنى اعلى الادراك الحواس قيم من العلم لا قد  
 قال له قسم منه كالتي لا تستعمل في ترك قيد المعاني فقد دخل فيه الاحساس من لم يقبل انه علم باحوال  
 في العالم احيى للعلم بجعلها في يد بالمعاني فادراكها بما يقابل الادراك الحواس بالحواس من في الحواس  
 الباطنة وقال النفس ملائكة الحريات المعنوية تعلم بقيد المعاني بالخطية ومنهم من اشبهها بقيد هاهنا  
 اخراجا لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الحركية وتسمى <sup>الطاقة</sup> ادراكا مستجيلا وتوهمها قوله في علم  
 المعنى يد على من راد قيد المعاني انهم صرحوا ان الحريات الحسية بالحواس الظاهرة قد تملك علما باو  
 تدرك بجملة العوارض من المصلحة لها بحيث يمتاز عن كل واحد ابد من حضورها عند الحواس كما ادرك ابد  
 ذلك في ذاته بعوارض مستخفية له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تملك احساسا بان تملك مستخفية  
 بالحواس والعوارض المادية مع حضور الحواس عند الحواس كالادراك عند الحواس على كلا التقديرين في الحواس  
 مع ان يلزم من هذا التعريف ان لا تدرك الحريات العينية علامته لا يوجب تميز احدى المعاني بل هي اشياء الحسية  
 وغاية ما يختلف الا حاصل الجواب ان الادراك الملاك والادراك عند الحواس منى لا غير لان ادراكه هذا  
 على حد كذا هو مختصات كلية بخلاف العقل اشتركا بين كثير من اقسام المدخلات خصوصية المادة لكن انما  
 الحواس في فرد واحد في ادراك الحواس في فرد واحد فلا يكون ادراكا للحريات الحواس في فرد واحد  
 باحساس عند الحواس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين الحواس قوله والادراك في ادراكه ان يعنى الادراك  
 على ان ادراك المعاني في ادراك العين الحواس بعد تبوئية عن الحواس مستحيل ادراكه احساسا بغير  
 عن الحواس كما لا تدرك ادراك العين الحواس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك الشخصيات لمجموعة معها حضور الحواس  
 كافي الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد تبوئية عن الحواس ادراكه والادراك لا يخلو  
 لا مشترك فيهما ولا يمكن ان يقال ان هذا هو المراد من اطلاق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة



لا يتحمل عينه من جهة الحاصلة على تقدير تسليم ان التصورات نقضاً يصح شمول تعريف العلم للتصورات  
غير محتملة لها فلا وجه لبناء بتموله للتصورات على انبثاقها نقضاً لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقضاً  
اي لتمييز التصور لما رقبته قلناه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انبثاقها نقضاً للتصنيفات لا  
بالكنة اذ كل مقصود بالكنة لا يتحمل غير صورة الحاصلة لما انه لا يمكن تحل حقيقة الشيء واما في التصور بالحيث  
اذ يمكن شيء واحد وان متعدد فكما يمكن مضاده باحد هاتين احضاره بالآخر بخلاف بناءه على انه  
لا نقضاً لها فانه شامل للتصور بالكنة وبالوجه قوله على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل تصور بالكنة  
وبالوجه لا يتحمل غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول العلم بالتصورات على ان نقضاً لها انما هو بحسب الواقع على انهم هو  
يباين ان يكون له لذلك اللوح من غير علم الاحتمال التقيض بحسب التقدير والفرق فيميز ان يكون مبناه بحسب  
عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والفاصل الجلي في مجزئ هذا الكلام ما قد بلم في نهاية البعد عن  
المرام وهو برغم انها انما هي تحتية المرام قوله لانه يبطل كثير من قواعد المنطق اعمد قولهم عكس التقيض جعله  
اخر في احد المنطق لا يخلو عن شأه كل القاعدة قضية كلية والتعريف ليس لذلك واما قولهم نقض  
المساويين من ان يار فهو قاعدة بلا مرتبة لصد والتعريف عليه وعدا في شرح المطالع من القواعد قولهم لا يتحقق  
استبعاد من كل السبل السند قدس مرة وحاصله ان فسر التقيض ان الجوين المتنافيين بالذات اي الامرين  
الذين يحتاجان يتدانان بحيث يقتضي لانه تحقق احدهما في نفس الامر انقضاء الاحرف وبالعكس لا لا يجزئ السبل  
فانه اذ تحقق احدهما بالشيء يسمى السبل بالعكس لا يكون للتصور اي الصورة لتقيض اذ لا يستلزم  
تحقق صورة انقضاء اخرى فان صغر الانسان واللاسان كلناهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا  
اعبر نسبتها الى شيء فانه يحصل قضيتان متناقضتان صدق ان لم يحل السبل لجمع النسبة الانسان  
الى شيء بل اعتبر مجرد منه وان حصل راجع اليها كانتا متناقضتين صدقاً وكذلك الحال في التصورات التقيضية  
والاشائية ولذا فم بينهما الاربعة اوضاع وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبار المذكور في المفرد فان  
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد مفهوم سدها عنه كل منهما مقيد بالتصور بينهما صدقاً وكذلك يفتكر  
كل منهما تقيض الآخر بالمعنى المتعارف بالتقيض هذا تحقق التقيض التصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لو خط  
من حيث انه لا رابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما غير التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم  
من المفردات وتخل على ان زيد كقولك زيد منسوب الى الانسان وليس بشيء الى الانسان فهو ايضا راجع التناقض

القضايا فان قلنا نريد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبرت نسبة الانسائي  
اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرير المتناقضين اي الامرير الذي  
يكون كل منهما نافيا للآخر لانه سواء كان تامخ في الحق والاكفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه  
اذ ليس احدهما بالآخر كان ذلك اشهد بجعلهما سواء كان التصور نفيع كالانسان والانسائي وذلك قول  
ومن هم ناقبل ايا من نفس النقيض بالمتناقضين قيل نفيع كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قدس سره  
في حاشية شرح المطالع المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي  
فحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء ففيعض ذلك  
بمنه الاعتبار سلب اي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه الاحول نفيع بمعنى العدل والثاني بمعنى السلب  
فهم من هذا ان النقيض في التصورات محقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفع عن شيء بالاعتبارين واما الصدق  
فلا يتحقق فيهما الا قسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها او حملها على شيء وان معنى قوله نفيع كل شيء رفعه سواء  
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر في ذلك الشيء في نفسه كان نفيعه رفعه في نفسه وان اعتبر  
على شيء كان نفيعه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدققي في مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على  
السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء نفيعه ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نفيع الضاحك  
مع انه ليس كذلك بل هو نفيع كاثباته انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اظلالا  
النفيض على الايجاب باعتبار انه لا يجرم مسا ونقيض السلب اعني سلب السلب ويؤكد ما قالوا من نفيع الوجه  
الكلمية السالبة التجريدية مع ان نفيعه رفع الذي يجب الكل وما صرحوا في محبت القضايا الموجبة من ان نفيعه عندنا  
اعم من ان يكون رفعه لذلك الشيء او لا نهامسا وبالله وان كان النفيع حقيقة هو رفع ذلك الشيء والوجه ان  
يقال رفع كل من نفيعه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول واما  
عن الثاني فما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نفيعه رفعه في نفسه واذا اعتبر مرتبة  
على شيء كان نفيعه رفعه عن ذلك الشيء كان كلا قسمي النفيع محقق بالنظر الى اعتبار في نفسه **قول الاول**  
المنطقيين محمول على الجار اي قول المنطقيين مرادنا التناقض للتصورات محمول على الجار باعتبار انه لو  
النسبة بينهما حصل للتناقض بينهما اما في الصدق والكذب في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفت التناقض  
باختلاف النفيعين بالاجاب والسلب بحيث نفيع لذاته صدقنا حدها كذا في اخرى قوله وايضا المزمرة

قوله يبطل كثيرا لا وجه كقولنا ضعيف قولهم انه لا تقاض للتصورات وحاصلها انه اذا لم تكن التصورات تقاض  
 يبطل جميع التصورات في نقل العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في بعض  
 التصورات فلا يكون التعريف انما قوله واجب الا هذا ما افادنا سيد المحققين لموافقا من كتبته <sup>صلى</sup>  
 ان الصورة الانسانية المرسومة الماشئة من ذلك الشيء علم تقووي للانسان كذا الملاحظة ومطابقا لمحت  
 لا يجتمع غير الصورة في الواقع ولا خطأ في الصورة لمطابقها المعلومها انما الخطأ في الحكم المقارن بين التصور وحده  
 هذه الصورة صورة لذلك الشيء كقولنا وهذا سؤال مشهور وهو ان مطابقة لما الشيء الذي انشاء منه <sup>صلى</sup>  
 او الشيء الذي كان تلك الصورة له فان كان المدرك اقل يلزم حريا <sup>صلى</sup> المطابقة التي مطابقة في الصورة  
 التصورية من غير ملاحظة الحكم ولا تقاض اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان لا يكون مطابقة له  
 وقلة يكون بل ان ملاحظة الحكم وان كان المدرك الثاني يلزم ان يتصرف التصديق بغير المطابقة ايضا اذ كل  
 صورة تصديقية لا يكون المطابقة لها هي صورة له فان الصورة التقديرية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر  
 مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت المستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التقديرية والتقديرية وانما  
 المطابقة المعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لانه كما ان بين المعلومات التصويرية  
 يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل اما المتمتع المفروض وجودها  
 واما انها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا يتصرف بعلم المطابقة اصلا فيجاء معلوم الصور التقديرية  
 انه قد يكون اقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون اقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة  
 تنق الملاحظة بالذات بين المعلومات التقديرية فالصورة التقديرية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما  
 في الانياحجر اصل منه الصورة الحقيقية وحكما بان هذه الصورة لذلك الماهي كان كل من الصورة التصويرية  
 التقديرية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين اتم فيه واذا انما الحجر اصل منه العلم الا ان  
 حكما عليه بل للحكم فالصورة التقديرية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة التقديرية  
 غير مطابقة له لعدم معلوم فيه وهو ثبوت ذلك الصورة للحج والحاصل ان الصورة التقديرية تنصف <sup>صلى</sup> المطابقة  
 عدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصويرية دائما متفقة بمطابقة له فتأمل اننا قد قلنا انما  
 خطأ في الحكم انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الانسانية من الشيء <sup>صلى</sup> انما  
 قد صدر ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما انشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقة <sup>صلى</sup>

سورة له في نفس الا مركة يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة  
لما هي صورة له في الصورة. وما ذكرنا ان هذا ما قيل في الحكم بان هذه الصورة صادقة لذلك المسمى في الحكم بالفعل والشيء  
الكامن في الفعل بل يمكن الالتزام التسلسل كما في ان يلزم التسلسل لكون الحكم الخاص بواسطة تلك الالام حكمها محال  
اليه بالذات فيقتضي في جميع اعتباريه من التصورات والوجوه من الوجه الذي يكون فيه قول له ويرد عليه فرق الالام  
ان كل تلك التصورات تصور او ادراك الانسان موقوف في علمه ان يكون العلم بالوجه على العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون  
بالشيء من جهة الانسان العلم بالانسان الذي هو معنى لكن الفرق ثابت فلا معنى للعلم بالوجه هو المحيى لان معنى تصور  
تكون الالام ملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل الذي هو صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون  
ذلك الوجه الالام ملاحظة الحاصل في الالام نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة ذلك الشيء فالعلم بالوجه  
في المثال المذكور اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا وللقصص في  
المثال المذكور هذه اذ المتصور هو الشيء والصورة الانسانية الالام ملاحظة احيم بان الالام بان المتصور هو الشيء انه  
متصور من حيث المجردة فهو باطل بالصورة اذ العبارة الالام ملاحظة فرد من افراد الانسان دون الوجه فكذلك يكون الوجه  
متصورا بان الالام متصور بان الالام وجه من حيث كونه انسانية فلا حظ في تلك الصورة اذ هي مطابقا لتصوره  
واما الخطاء في ذلك هذه الصورة الالام ملاحظة تلك الشيء الذي والاشياء من افراد الانسان لا يتغير  
عنه توضيحه انا اذ اربنا شيئا من بعيد هو في الواقع غير محصل منه في اذهانه صورة فاعتقد نال ان الانسان في  
نوعية التي لا بالشيء لوصف الانسانية ونحوه عونا فبناء على ذلك الاعتقاد وحكم على ذلك بانه قابل  
للعلم والاعتقاد مثله في المحكوم عليه في هذا الحكم الواو وعلى ما نأخذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف  
بالاشبهة وصورة الانسان الالام ملاحظة المحكوم عليه اعني الشيء ووجه ذلك الشيء والشيء معلوم لنا  
من ذلك الوجه قد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هذا العلم بفهم الانسان الذي هو الالام ملاحظة الشيء وبين  
العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو هذا العلم بالشيء من حيث انه مفهوم الانسان الذي يشترك العلم بالشيء الذي  
هو الشيء في الواقع لوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة على العوارض الالهية و  
الانسانية موجودة في المذموم واللام معلوم لا يعقل واللام كل وامثال ذلك التي حاصل انه بعد حصول صورة الانسان  
من الشيء واعتقاده ان الانسان محكوم عليه بانه قابل للعلم مثلاً والمحكم عليه بل ان يكون متبعوا للام الحكم على الشيء  
من غير ان يعلم الالام وصف الانسانية فثبت ان المحرر مصور بوجه الانسانية وهو مطابق للعلم ولا يمكن

ان يقال ان المعلوم هو المحرر حيث ان الانسان لا يمكن ان يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون الفرق بين العلم بالشيء  
 بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه على هذا ظاهر ان المعلوم هو الشيء حيث ان  
 خبره من حيث انه انسان وان لم يكن المحرر بل ان كونه على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء  
 من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اناسلما ان بعد حصول صورته الانسان من الشيء واعتقادنا ان الانسان لا يمكن ان  
 الحال على المحرر اسطة للمشكلة بين المحرر والانسان فنحل الوصف للذات كونه انسانا ونحكم عليه لكن المعتبر في انفسنا  
 اقر الموضوع بالوصف العنوان هو ان تصادق بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والمحرر المذكور  
 كما سيجري بحسب الامر لكنه اسان محسب الاعتقاد في غير ان يكون الصورة الانسانية الله لملاحظة الانسان  
 الذي هو في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه متصفا بالانسانية موصوف بكونه قابلا  
 واقدم فيكون المتصوفا متصفا بالتصديق الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو المحرر لانه خبر  
 في نفس الامر والمخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك المحرر انسان الذي هو انفس من عدم مراعاة ان الحق بين الامور  
 المتشاكله وقيل يجاب بوجوب اخر احد هاتين ان المحكوم عليه هو المحرر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى  
 انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسان فوجد الهم غايته ان ذلك الوجه غير شعوريه وذلك لا يوجب اعتقاد في نفس  
 الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثابتها ان الامر عليه هو الهوية المشتركة بين الوجهين المحرر والعرض على انفسنا  
 في بحث الحرية والصورة الانسانية ليست غير ناجية لخال الانسان الوجه المنصير كليات الامر ولا يخفى انه من عدم  
 في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي ان تكافؤا فقولنا لانه بهذا التارة الى ان لا يثبت  
 بان عمله لانه انما يترتب على انما انكشفه انفسه من غير غرض صفة انداء على انما انكشفه اليه العقل  
 والاعراف فبعد الكفاية بقوله بالخاصة الى ان معنى العلم ونقله للمستفاد من قول الشارح كما سبب من انفسنا  
 استأخر الى ان معنى الكمالات لا يحتاج في العلم ونقله الى سبب مفصلا كما اننا لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا  
 اندفع المناقشة التي وردت بها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذا التعلق بغير  
 على التمييز هما العالم والمعلوم ههنا لان توافقه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا ان سبب التمييز  
 كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفصلا ان الاحتياج الى تعلق قوله اختيار الشق الاخير هو المراد  
 بالسبب المستبعد في الجملة قوله اي فيما لا يدعى اليه انما قال ذلك لانهم ايضا قد قيلت لك في ذلك فيما يقتضيه  
 اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها اداة الذنوية والاخرية قوله يعني ان المراد من قوله انما



جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم <sup>قوله</sup> فأنها غيبية على ان النفس اذ اتفق المحققون على ان المبدأ  
الكليات في الجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الاخر الى قواها كنسبة القطع لسكين واختلافوا في ان  
صورة الجزئيات المادية ترسم فيها او في الاتفاقات فذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صورة الكليات ولا  
ترسم فيها صور الجزئيات المادية انما ارسمها في الاتفاقات على انها بسيطة مجردة وكيفما بالصور الجزئية يتناقلها  
فادرك النفس الجزئيات نفسها في الاتفاقات وليس هناك ارسمها بالذات في الذات وادركها بالواسطة في  
النفس الناطقة على ما تروهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها الكليات  
للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة ادراكها وكل ذلك ادراكا في ارسمها صورها خالية مما في الاليان  
المحسنة لظروف لذلك الارسم مثلا لم تفتح البصر ليدرك الجزئي المبصر لم يرسم فيها صورته واذا ففتح  
وهذا هو المحسنة في هذا الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا يرسم الارسم الجزئيات المادية المحسنة  
بعد غيبيتها وغير المحسنة المتفرقة عنها من محال من ذهب الى الثاني نقاشها **قوله** وعلى الواحد اذ على  
تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترسم في النفس بل في القول بالحواس الباطنة  
لان وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسنة وحفظها وادراكها عن الجزئيات وحفظها وتكميلها وتفصيلها  
يقضي لما يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفه واما على تقدير  
بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة صلبا لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها **قوله** فيه إشارة الى قوله  
يلاقي بغيره بغيره فان التلاقي والافتراق يشترع بعد التقاطع وان كان التلاقي محتقفا في صورة التقاطع ايضا  
ان المناسب ان يقول تقاطعان فيتأويان الى العيين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه بين الشرطين  
قد ثبت حتى اني مقدم الدمام من تحت محل البصر عصبتان مجففتان متقاربتان حتى اتصلتا وصارتا جوفياها  
واحد ثم بعد ذلك الى ان قبيلنا بالعين وذلك الجوف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمي مجمع  
النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصبي لا يسر بالعين **المعنى**  
والا يعين بالصرير فيجذب صورة الصلب وهو ان يتقاطعا مضافا وينذهب كل منهما الى جانب الآخر  
بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيصير الايمن  
بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثر ذهابا الى الاول واختاره الشارح في منزه المقاصد **قوله** لا يقال  
الحركة اذ حاصلها الحركة من الحواس النفسية فانها هدية تعرض للجسم باقتناء نسبة التماسك واللبس بالكر والاعراض

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس الادراك الحسي  
فرد الجواب ان يقال العاقل المتحيز فيجب ان لا يستقيم ولا يثبت في كل واحد من الاعراض النسبية مع انهم قد  
من المصيرت فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المصيرت ولا يخفى انك لا تدفع الاعراض قولك لا  
نقول ان معنى التبيين ان الكو والوجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد تفوقوا على وجودها  
مباشرة بالكون فثبتوا بالحركة والسكون الاجتماع والافتراق وقالوا بوجوده ضروري بشهادة الحس كذا  
الافاضة الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون والحرارة امور اعتبارية لا حقيقة ممنوعة فحسبها يكون اخرها  
مستبعد ونحو مكان تخلص التبيين او عدمهما في الافتراق والاجتماع كذا في الافتراق قوله ولزم النسبة يعرف  
ان لزم النسبة والاضافة الى الكائين الا ان قيل لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها حسا لا انصافا  
الحسوت بالامر العلوية كانهما ذات الاعى بالعي اعلم انه قد اختلف في ذلك ان قال بعضهم انها حسوت من الكو  
الا كوان فقد كابر حصة وحقى فقد وقال بعضهم انها حسوت وانا لا نشك في ذلك المتحرك ونسألك عن المجتهد  
والافتراقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يحصل الحركة من قبيل المصيرت فافهم على  
احد المذهبين قوله وما يقال قائله مولا ناصلة الدين الرومي وما يقال في توجي قوله والحركات ليست في  
المذكور من ان معنى كون الحركة سبورا ان يحصل بعد مضافا اليه في مكان ابد تلك الحركة لا في نفس ما يشاهد  
فليس في ذلك كذا في كل مكان والاضافة لخاصة اخر كالجسم لا يسمى لحاسا ولا يسمى لان الشيء المدرك بحس  
وارد لزم ان المدرك من الجسم لا يحصل بعد مضافا الى العدم او ادراكه مع انه نفى صير في فصله عن ان يكون  
شعورا والصحيح ان الحركة اما راجع الى مجموع الكون او الى المذكور في ضمن الكونين اما قوله والملايين النجوم  
هنا يتبين ما يقال ودفعه الى عرض ويرد عليه هو ان يقال يلزم ما ذكرتم من صحة الحركة سبورا ان يكون الحركة  
لا يحصل انما ملازمة الجسم اذ ان الحركة فان من حيث اصلها كما مفضضا عليها وان الحركة ولذا اذهب الجاني  
الى الحركة والسكون من كرامة البصر والحس وحاصل الدمار الى ان لا يدرك الجسم في مكان وان لفظة  
بيان كيفية تمكنه من يدرك وصوله الى المفاخ المتحد الوعدو شبه الى ان يتحرك الحركة التي في الكون الذي في الحركة  
البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية تمكنه من يدرك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء اذ ادراك  
الحركة بدلا من حسنة الجسم المتحرك امر سواء قلنا با ادراك الجسم في مكان او لا فعلى هذا قوله ولابد ان الحركة على  
صيغة الجبر او لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صفة المعلوم والضمير ليس في ذلك نسب الادراك او للعقل في بعض



من اللومين روى ان ثلومين يلتصقن كالوا اربعين والسي ما مور في الحكام وشهرا لا سلام واسترط  
 لقوله ثم ولتار موسى ثم سبعين رجلا بقا ثا في كثر ثم الماري اوجسرين بدل سبعين ويورد عليه هذا  
 قول لم يقبل احد قوله بل صايط وقبح العلم من غير تارة اي صايط كون المحر متواترا هو المتبع العلم بعد بحيث  
 لا يحتمل التبعض اجلا وقال بعض العلماء ان استخراج المصطلح على الحاصل عقبة مما لا يحتمل التبعض لاحواله  
 ما لا امرود ووجه القناد انقضى كالحق عليك انفاق النعم الغير المحصور على شيء مستندا الى المحر بحيث لا يشترط  
 له في نفس الامر مع سائر اربتهم واحدا قدم واوطانهم مستحق عقلة معنى العقل بحكم اضغيا باسمهم يتواطوا  
 على الكذب ولما اتفقوا عليه حتى كانت في من الامر غير محتمل التبعض بمعنى سلب تحوير العقل وقبح شيء لم يرد له  
 كما في العلوم العارضية لا معنى سلب الحكم العقل عن واطانهم على الكذب وبالجملة انما يجد من استنسا على امر  
 بوجود مكة لغيره اذ بحيث لا يحتمل التبعض اصلا وما ذلت الابرار الجبار والاشكال انما ثا في احد علم الاحتمال  
 عدم الامكان العقلي كذا في التكميل قوله قيل عليه ان معنى التواتر ما خلا في فائدة العلم لا الحرج ابا بعيد  
 فكون فائدة العلم موقوفة على التواتر وانما التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ارفوع العلم دليل بلوغه التواتر بديل  
 على التواتر موقوف على العلم وان حوز وحاصل الحق ان من التواتر سبب بعس العلم والعلم بان الحاصل  
 حقيقه علم سبب العلم متواتر لم يوقف عليه العلم بالعلم والموقوف بعس العلم فانه ويزيد على ذلك ان يوجب  
 العلم دليل على التواتر اذ لا دليل على العلم به العلم متواتر الحروف في سبب العلم من اجل ان يكون العلم متواتر موقفا  
 على صلا محطة العلم تاسا والتصديق بالعلم وليس كذلك فانه مجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويكره الجواب ان العلم  
 اذ كان حاصل بطريق الاحتياط والتوجه الى معلوم بالذات يكون العلم بالعلم ما حاصله في الدهر وكما يكون  
 حكمة الى احتياط العلم تاسا ولذا ذهب كما ما الى العلم بالعلم بالعلم متواتر وفيما نحن فيه كذا فان العلم بعد الخبر انما  
 يحصل بعد التوجه اليه القصد الى احتياطه كماله ما اذ لم يكن حاصل بطريق الاحتياط وان لا بد من ملاحظة حتى  
 يحصل العلم بالعلم تاسا قوله وهكذا حال كل معلولة فان بعس العلة تقيد بعس المعلول العلم بالمعلول يقيد العلم بالعلم  
 الشخصية بمعنى ان اذا تحقق العلة تحقق المعلول وادام تحقق المعلول علم تحقق العلة واما قيد العلة بالشخصية كانه لا كان العلة  
 ظاهرة فيستعد العلم بها ولو العلم بالمعلول كالماء المحسوس للذات والاولى تركه كان العلم بالمعلول يوجب العلم  
 بالعلم سواء كان ظاهرة او خفية واستعدادا من وجه آخر كما ياتي به قوله فان قلت ان حاصل هذا السؤال من  
 قوله ان في العلم من غير شبهة تدل على بلوغ هذا التواتر ومنه العلم بالعلم اسما باسم من الحق البديهة وكذا خبر الرسول

او غير ذلك المعقول الا على ما يدل عليه الآية المعينة فيجب ان وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون ليلا  
 عليه قوله قلت عدم الدلالة اذ وههنا انتفاء سائر العلل معلوم كان العلم بوجود مكة مثلاً لا يتحمل لعله غير  
 التواتر كذا نقل عنه **قوله** تأمل وجه التعامل بالعلم بانتفاء العلل في غير المنع فان سيجب ان يكون الوجه  
 له متحقق من غير ان يكون وجوده وانتفاءه مطروحا لنا وعدم العلم لا يدل على عدم متحققه **قوله** في التلويح او يعنى  
 ان الشارح قال في التلويح واما خبر الجريح فبقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما الخبر <sup>في</sup> **قوله** فوجه  
 بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار وازدادة الى النصارى اضافة للمصدر الى المفعول فالمتعنى واما اخبار اليهود  
 بالنصارى له فلا تدافع لكنه استخرج في عطف قوله واليهود بقائيد دين موسى عليه السلام الى ان كلفه هو ان يلق  
 لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى ذكرا يصح عطفه على النصارى كانه  
 يقتضى ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك واما التحيل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول مثلاً  
 محتاج الى التحيل في هذه العبارة لانه مخالف للقصد على عدم اللوحه **قوله** لكن بعض النصارى انه يعنى ذلك التلويح  
 باطل ولا حاجة الى التحيل اضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون كلامه الكتابين  
 اضافة المصدر الى الفاعل كما يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى التحيل القدير كما لا يخفى اقول فيه بحث  
 لان اشترى النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كسبب تواتر لا شتر في الاخبار عنه يجوز ان يكون لا جبا  
 مختصاً باليهود والمشار اليه في الكشف هو كقول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار القتل <sup>بعض</sup>  
 كما في الكشف الكبير حديث قال اخبار النصارى يقتله لم يثبت التواتر فارجح قتله منهم مستند الى رتبة منهم **قوله**  
 بل لم يبلغ عدد الخبرين اذ لا اتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انه قتلوه كانوا سبعة  
 اوسنة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالخبرون لم يبلغوا احد التواتر في السبعة الاول على الجواب  
 انما وقعت عن شبهة كخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلاً وفيه ان جبارهم لم يكن  
 عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ياتي وقوع العلم عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه له تم حكاية عنهم انما قلنا  
 المسيح نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس  
 الامر مستفاد منه تأمل **قوله** وعرق اليهود اذ قيل ان نجى نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم كما أنهم حرروا التوراة  
 وازادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شريعة فالتخبرون لم يبلغوا احد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكانا <sup>بعض</sup>  
 ملكا قبل البعثة قاضيا لما شاق الارض ومعارها اسمى بذلك كانه وجد انقطاع عندهم مسمى بذلك **قوله** وبالجملة أي

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره مما ان خلف وقوع العلم بآلة على عدم تحتمل كانه ذو نسبة لآلة يعلم  
عند الخبير على احوالهم قوله وفيه إشارة الى ان بيان لفظ رب سوء كالتقليل والتكثير إشارة الى ان نسبة العلم  
لا تفقد حالة الاجماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسيم ممكن لكن هذا القدر كما ان في الجواب عن  
المذكور اذا السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يقيد العلم وبما استمر به بآلة ومنه  
اعنى قول ومهم النظر الى الظن لا يقيد اليقين ولكنه بكل واحد يوجب كسب المجموع وحاصله ان لا يكون ذلك  
اذا هو وثوق على ان يحتمل مع الاحتمال ما يكون مع الرفض وهو غير واقف في بعض المواد فمجرد ان  
هذه الآية تكاد لك قوله والتميز اذ لا يختص بآلة رب وحاصله ان اجماع الاسباب لا يوجب قوة المسبب وليس سبب  
للمسبب او فاد نقد الخبر أعتراف بقدر الخبر في الرجوع الى الال وصل العلم ومثبت لا ينال الى اذ اجابته  
الاسباب والتميز منه للمنى في حال الاستثناء التوارد وان اراد اجماع الاسباب المتألفة فلا يراه يوجب القوة لاسباب  
بل يوجب والجواب ان في لعدم الخبر المتعدد في عدة الاستدلال من جهة خبر مناهر لا تفقد الاستدلال  
من خبر خبره لو فاد اجماعا ويحصل جميع تلك الامارات قوة مظهر الاعتقاد كذا لا يبقى احتمال البقيض فلا  
يلزم سوى ما ذكر قوله واما احوالهم لكن يجب سؤل الله في قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم به احوالهم كل  
خبر كذا ينبغي على اعادة كلامها فلكل خبر واري كذا ينظر في الخبر السابق فلا يحصل قوة المسبب <sup>للفهم</sup> الى العلم  
اصلا فاجابنا لا مدخل للخبر في احوالهم لكن ببل هو احتمال الحكم بالعقل واما الخبر فوجه المسئل فان قولنا زيد قد  
يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جار تخلف المدلولات الوضعية عن اللفاظ الدالة عليها  
لعدم العلاقة العقلية حتى عند العمل الا يكون صالوا متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا الخبر الجواب عما مر ان  
كذلك كل واحد يوجب كسب المجموع قائل قول التبليغ الاحكام الا قال الحق الله ان هذا لا يشمل المروحي الماتحة اليه  
لكماله في نفسه من غير ان يكون معونا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجب التكلف عند اعتبار  
الغاوية الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا انه غير معبود الى الخلق على ما نقل عنه انه قال انما الناس هلوا  
الى الله ثم سئل على يد الخليل ابراهيم عليه السلام احد يخبري والمراد بالاحكام فتنسب الخبرية والحل على الخطاب وهم كذا  
نفسه الا عنفا دبات القوم من الاحكام ورتبها قوله في النسبة القوم اخبرنيهم لما قيل من انه يخبرهم  
من البقر بنه انبياء بنو اسرائيل الذين بعثوا النبي زهير بن موسى عليه السلام كيوشه عليه السلام وحاصل الدقة منهم ان  
يكونوا مسلمين بالنسبة الى القوم الذين يبلغ اليهم لكنهم مبعوثون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه انه اورد

عاطف التعريف النقص ببعض الانبياء كيوثتم عليه السلام مثلاً امر بتقريب مشرقه من قبله فهو له بيعت للتبليغ كما  
معه من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله التسليم الثاني ليس بالنسبة الى من يلزم كونه  
اليهم قوله هو بهذا المعنى ليس اى هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرحه للمقاصد التي انشأ بعقده الله  
بالتبليغ احكام المشرق وكذا الرسول انتهى يدل عليه قوله وقد يشترط فيه اذ فانه يفهم من انه غير مرضى بحدوث  
قوله لكن الجمهور اذ اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول النبي فقال بعضهم انهما متساويان ككل نبي رسول وكل  
رسول نبي كذا في الرصد المفقوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلنا الذوات في معناه يسمى بالرسول وحيث  
ابناء الخلق غير الوجود ام يسمى بالنبي هذا من جهة مجاز الاعتزالية واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اسم كان  
الرسول اما صاحب كتابا في شريعة جديدة كمن لا يولد للدين كما بينه المحقق وهذا من جهة اصل السنة وقال بعضهم ان الرسول اسم  
وعرفه كانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان قوله ويدل قوله اذ وجهه العائيد اعطف  
بل على الغاية فاما ان يكون الرسول مبالغة للنبوة مساوياً او اداً خلاً واعلم لا جاز ان يكون مبالغة للنبوة كما في بعض  
المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساوياً او اداً  
لا في أصل النبوة بل في الاسم ليستلزم في المساو والآخر والارض فلم يصح ان يكون النبي بعدة فتقدير ان يكون جهة  
بجسده لا يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون  
ذكره للاهتمام بنفسه لا بغيره انما يتحقق في المصالح مستلزم لتحقيق العام معناه ذكر النبي بعدة كما في قوله وادكر  
في الكتاب موسى انه كان مخلصاً وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى في المائدة سمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا  
نبيا ولا جمل هذا قال المحققين ويدل عليه قوله وقد روي الحديث انه تأسيد ان يكون النبي اسم في قوله  
سئل عن عدد الانبياء فقال انة والاربع وعشرون الفا وقليل كره الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثون عشر رجلاً  
كذا في تفسيره من قوله فاشترطه اى انه كان النبي اسم فاختلفوا في بيانها فقال بعضهم الكتاب يشترط في الرسول  
مخلاً والنبي فانه يجوز ان يكون بالروح وبالاهايم وبالنبوة والنام قوله والكتب مائة والاربع مائة وروى ابنه عليه  
سلك كره انزل الله من كتابه مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمس صحف وصحف وعلى ابراهيم  
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحيفة وعلى موسى وعيسى داود وحنان صلوات الله عليهم الخمسة والاربعون والاربعون  
المرحان قوله اللهم ان يكتفي هذا ما ذكره السيل الشريف في شرحه للمواقف فقال يشترط في الرسول ان يكون كتاباً  
سواء انزل عليه من قبله لكن يكون عالماً بالكتاب وفيه ضعف لا يسهل على الفعل وهو الاحتمال في كتابه

والدواعي القوية وله ويمكن ان يقال اني يمكن ان يجاب عن الاعراض المذكورة مع استصحاب القول بان محذور  
 رسول الكتب كما تكرر رسول الفاتحة فانه قول موقعية وموقعية مبدئية ولا تسمى بالسبع المثاني لكن فيها اجابة  
 من مجرد احتمال لا يمكن في ابواب الاحاديث قوله وتخصيص بعض المصنفات اجاب سوال كانه قيل لو كان  
 هكذا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض المصنفات ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وجاب  
 ان ادغم صحة الروايات على تقدير التسليم فوجه التخصيص قوله او كما عليه قوله ومشرط بعضهم ان عطف  
 ما شرط بعضهم ان يعنى بشرط البعض الشرع المجمل في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة فحجة النبي  
 فلا يكون لقدر شريعة مرسلة قوله وردة المولى الاستاذ بان ما قيل عليه السلام كان من الرسول كما قالوا  
 في خصوصه ان سوا الانبياء مع انه لا شرع جديد له الا ان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرح الله  
 في تفسير قوله تعالى كان من سوا الانبياء يدل على ان الرسول لا يكون صاحب شريعة لانه وكاد ابراهيم كان  
 شريعة قوله ليخصم الخبر الصادق في زعمه اذ لو كان الرسول يكون خبر النبي خائفا اذ ليس بمقتضى ولا خبر الرسول  
 قوله وبغير المحصر بالنسبة الى الخراف فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامم مضمون في التواتر خبر الرسول  
 ياتي من هذا التخصيص في قولنا استبنا العلم الخلق ثلاثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبه حاصلة ان  
 المحررة غير مانع له لئلا يحرم يدعي النبوة وليس بشيء فانه يعيد عليه انه امر خارق للعادة فصدقوا  
 مدعي النبوة والادراك يقول يدخل في حارة للتنبه ليدخل فيه الامر الخارق الذي لا يظن على الكاذب تحقيق مدعا  
 صائفة الاسباب الخارقة والسحر فانه بمباشرة الاسباب اجاب الاول اخلاق الامر الخارق على وفق مدعا  
 يد الكاذب في دعواه النبوة متعجاض من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى فيخلق ولا خلاف ان صدق النبي فله  
 يظهر على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على مقتضى ظهور الخارق على وفق المدعي على يد  
 المتنبه محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من الامر الخارق الذي تصدقه اظهار الصدق فعل الله تعالى بل  
 لان التصديق منه لا يحصل ما ليس موقعية فيخلق على يد الصادق اظهار الصدق ولا يخلق على يد الكاذب  
 لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما حارجه الفاضل الجليل من انه مبني على جميع الممكنات صادرة  
 تعالى من غير واسطة فانه ان تم والاولى اما هذا الخارق في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموقف  
 على يد المتنبه لانه لا يجب تصديق الكاذب لانه محال على يد الصادق ولا يخلق على يد الكاذب ولا يخلق  
 يظهر امر الخارق العادة على يد المتنبه على خلاف مدعا لانه خارق للعادة فتصدقه اظهار صدقه وليس



بمقتضى ظهوره بل واقع علم انقل في حتمية الكذب انه دعى الاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من  
 قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال الالزام بالعقد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما ان الفاعل غيره تعالى الى الابد  
 شرط في المجرة ان يكون فعله تعالى محلا ليدشئ ما ذكر قوله ولا تنقض بالقرينات يعني ان جواز ظهور الخارق  
 على يد المتنبئ لا يصير نقصا للتعريف المجرة اذا كذب في النقص من تحقق المادة والا كما يمكن ان يقال يمكن ان يكون  
 انسان ليس بباطل سحر اعلى تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني نوفر ضد والخارق على  
 يد الكاذب المتنبئ فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده  
 ولا صدق في مادة المتنبئ فلا يكون الخارق على يد مجرته فان قيل هذا يقع ان لتباس بين المجرة وسحر المتنبئ  
 لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق  
 دون الآخر مشكل فنفوت ما هو الحكمة في اظهار المجرة وهو امتياؤها بالنبي عن غيره فليس يحصل الفرق بينهما بان  
 بقدر الله تعالى غيره على معارضة المتنبئ عند التجدي تجزأ المجرة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وهذا هو  
 ما قاله الفاضل المحمدي انه يريد عليه هذا الصحيح لانه ينفيد غرضه اذا الغرض تبيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان مدعي النبوة  
 واظهر على يد الخارق كما يعلم ان هذا الخارق مجرته ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدقها  
 انها يعلم من المجرة فيلزم الله ولا تاليم ان العلم بان هذا الخارق مجرته يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة  
 فان العلم بان هذا الخارق مجرته انما يتوقف على العلم بالبحر عن اتيان مثله عند التجدي تامل قوله والحق اية اى  
 الحق في الجواب ان السحر امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب عليه من بعض الاشياء كالقنطاريوس  
 والكبرياء امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المجرة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله  
 عن مثله وهما ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المحققة يترتب عليها ذلك بطريق جبر العادة وما قيل انه  
 لا ينزفم التباس المجرة بالسحر على هذا التقدير فخرج بما مر انه لا يمكن معارضة المجرة لانه فعل الله تعالى فلا دخل لها  
 في الاسباب المحققة الله على يد الصادق فقط التصديق بخلاف السحر فانه من دخل الاسباب المحققة على يد كل  
 من باشره عادة قال الفاضل المحمدي الحق السحر قد يكون الخارق فانه يحتاج الى كونه لا يكون مقدرة للنسب  
 كالوقت والمكان ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كونه الفعل من الخلق ان يكون حسي من اجله مقدرا  
 بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدرة او لا والتمه انه يمكن مركب الصلابة ايضا  
 من الخوارق لتوقف على سلامة الاعضاء والعقل والوصحة البدنية التي ليست مقدرة لانه لا يشترط في جوازها

لا بد لهم النقصان الخلو الذي يظهر من المعنى من مبادىء الاستدلال من انشاء اولها من الخلق الاول من الله  
لا يظهر عنده حين ادعاء قوة ولد اهل العدم هذا نحو ذلك لم يقطع بعدم كونه مستقرا في الخلق بل لا يظهر له  
في المتن من الحق الذي يظهر على ذلك ولو حار اقله ما قلنا كراهية الاستعاضة بالعرب المستقرة بطريق  
المعنى ما يخرج من كراهات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق المعنى معهم بل عدها من الخيرات لا بالمعنى  
من خلق الخلق من مبادىء الخلق كراهية واستقامة في الخلق بل دل على صدق المعنى ايضا ما عده اياه  
حصل للولى هذه الكرامة فماعة وما مل في الخلق من ان لا يكون المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون العزم  
من اظهار الصدق ان افعال الله تعالى ليست مطلقة بل المراد ان يكون ذلك العمل لا عليه ولا شأنا  
كرامات الولى يدل على صدقه ويكشف صدقه كونه كذا كان ظهور الخلق على يد غيره من القوة والى حيز  
لما اضطر وانما يظهر ان يكون ظاهره ان صدق النبوة ليعلم انه تصديق له فامل قوله فلهذا انما هو صاحب  
وهو الخلق الذي يظهر قبل نبوته صلى الله عليه وآله فاصلا لكونه ناسيا لقاعدة النبوة من ان يهتد الخلق اذ  
قوله على سبيل تشبيه متعلق بالكرامات تشبيه ما ظهر على يد الولى بما ظهر على يد ناسي باعتبار انه صدر عن الولى  
بمتابعة الله فكانه صدر عن النبي والتعليق متعلق بالارهاصات اي تعليل ما صدر الله عنه على ما صدر بقلوب  
قوله هو الامكان الخاص بل ان الطيف يكون هذا الامكان مضمورا على الامكان الخاص والمعنى ان يحصل بالانظر  
الصحيح والدليل الى العلم ليس ضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان  
يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان حيزا المعجزة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق حيزي  
العادة وليس ضروري فافاد الله العاقل المحض ان يجوز ان يتوصل الى ان يتوصل بالنظر الى ان الدليل على العالم  
فان يجوز ان يتوصل الى العلم بوجوه الصانع وان لا يتوصل واما الصورة المتأصلة بحد حصول النظر الصحيح  
فموقولا في الامكان في نفسه والامكان هو الطيف المتأصل كما لا يخفى فسادا لا يخفى قوله لذلك انما  
امكانا عاما اي ذلك ان تأخذ الامكان العام العام المقيد بحال الوجود فيعلم ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم  
ليس ضروريا سواء كان التوصل اليه ضروريا اما بطريق الادعاء كما هو مدعى الحكماء او بطريق التوليد كما هو  
مدعى المعتزلة اذ لا يكون ضروريا بل بصرف حيزي العادية كما هو مدعى اهل السنة فيصير التعريف على مدعى المعتزلة  
بالسيد السد في عانة ستر من حصول الصدق وانما قيل يمكن التوصل منها على الدليل حيزي هو الدليل  
في التوصل بالمعنى بل يمكن امكانه ولا يخفى على كونه دليلا ما لا يخفى اصله ولو اعتبر وجوده بغير العلم

دليل لم ينفرد به احد بل ادق النظر بالصريح في الشك في امره وما كان الفاسد كما يمكن التوصل  
 ما اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يقضى اليه فن ذلك اتفاق وليس حيث كونه وسيلة فالحق يقينية  
 والرب العظمى فرجبت ذلك لئلا يأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولا يريد على الاطلاق اي نظرها ولكن بهنالك  
 تنبيه على افتراق الفلاس عن الصريح في هذا الحكم وتقييد المبدأ بالبحر في كل واحد من قول المشرع انتهى كلامه وهذا  
 التعريف محقق بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمبدأ اليقين بما هو بالبرهان حمل العلم على الاعمال الشاعلة في العلم  
 والظن خلافاً لمصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني يسمى قوله قول مولف من اقوال اهل التحقيق اذ لا يستلزم  
 في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين نتيجه مستفادة منه لا تنقائه مع بقاء سببه الذي يتوصل  
 منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي معني لانه متى وجد في الدنيا هو وجد في الحقيقة فلهذا قيل ان ما اراد في الشرع  
 ايضا فهو مخالف لما ذكره الشافعي في حواشي مختصره العنصري من انه لا يستلزم بل بالظن وما يوجب قوله افعال  
 يقال لئلا ياه يعني في ايراد التعريف الواحد المذكور الساجم الى اللولف الواحد باعتبار الحجة العارضة من ان التعريف  
 اشارة الى ان الصورة الحاصلة بعد ترتيب العقلتين مغلا في استلزامه النتيجة ولا يمكن ان اراد بال استلزامه اللولف  
 امتناع اللفظ لانه عندئذ لا عقل كما هو المتبادر ولا يصير التعريف الا على من هب الحكماء والمحتزلة وان  
 ادعى امتناع اللفظ في الحقيقة سواء كان عقليا او عاديا يصح على اي الاشاعرة ايضا والمرد بقوله لئلا انه يكون  
 بواسطة مقدمة عربية اما اجنبية كافي في اسر المسأواة او لا نهمة كاحدى المقدماتين بطريق عكس التقييد  
 القوي ظاهر في قوله فان قلت التعريف كما يعني ان القوم اتفقوا على ان تعريفه الدليل بانه مولف من قول الشيخ الدليل  
 المفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب من تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول  
 وبما حوزنا ظاهره ارجاجا الى ان يقال ان التعريف انهم واثباته على ان المفوظ من هو المعروف والمعقول ولا يرد  
 ايها ما قيل الاول ان يقول بل التعريف المعروف بالعلم وما قيل ان النظر اعما هو في الدليل العقل دون اللفظ في التعريف  
 على انهم الدليل لفظ كناية للعلم لان مقصدهم الخش ليس ان تعريف الدليل هو ان يحمل على انهم اللفظ والعقل بل المراد ان  
 يصح قوله قلت ما اصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعلق بالنسبة الى العالم بالصحة من التلفظ التي ملاحظة ذلك التعلق  
 الى العالم بالوضع وللبالغ من التلفظ الى احضار تلك العقل في الوجود في المفوظ المستلزم فهذا هو المعنى  
 في قوله الا انه لا يرد في عدة النعمان يستلزم لئلا نشق لا نحو معنى ان كل تلفظ به العالم بالوضع لزمه العلم اعطوا  
 شري فاية ما في الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشياء وليس بل ان المفوظ يستلزم العقل

وهو ليس له المدلول والمعلوطة ليست له المدلول كان كانه لا لازم كلام حتى لا يكون الاستلزام لاداة بل مقدما  
احتمت ان لا يتصل بالمعلوطة لا تتصل مع ما به وليس ههنا قياسي معرطة مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى  
يلزم ما دل عليه من قول له هذا في القول الاول اي هذا التعميم والتمثيل للمعلوطة والمعقول اما هو في لفظ القول  
في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في التعريف الذي هو مدلول فهو محض بالمعقول اذ  
تلفظ للمدلول من لفظ الدليل ولا يلزم تلفظ للمدلول من لفظ الدليل ولا من لفظه ولا ظهر ان يقال هذا والمؤلف اما  
القول في محقق بالمعقول هذا والحق ان اطلاق الدليل على المعلوطة محتمل باعتبار ذلك لانه على ما هو الدليل في الحقيقة  
اعني المعقول قوله هذا التعريف المستقام في السند الذي هو الدليل مقتضى القول كالمعقول على ان  
لا يكون المراد بالطرفية في قوله ما يمكن التوصل من تعميم الظرفي لحواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم  
لحال الظاهر اسانته ما صل للكون ويتوزع مقدمتان بعد حمان الوسط والظهور عليه ان كل من الوسط والحال الظاهر  
اشارة ويجعل ههنا المط الحري واما ان كان المراد بالطرفية ما يقع الظرفي لحواله في نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح  
اويله من ان يكون المقدمات الغير الملحقة مع الترتيب اذ لا يمكن ان يتوصل بالظرفي نفس المقدمات بان يرتب  
تربعا صحيحا مستقيما لتسلسل المقدمات الى المقدمات اما المقدمات مع الترتيب فلا يصح ان يرتب على التعريف اطلاقا  
اذ لا معنى للطرفية كما لا يخفى السيد السد قدس سره في حاشيته سره المحقق العبد المذنب والمحقق ومما ذكرنا من ايراد  
ما راجع الى العاقل الجلي من قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كونها مرتبة او ترتيبها اذ لا بد في الحقيقة يلزم  
كونها متعلقة بالمعنى كما لا يخفى اي لا يمكن ان يكون المراد من الظرفي لحواله فقط اطلاقا  
اد الطالع هو من ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وحالات الاصطلاح كما هم متفقون على انفسا الدليل  
الى المعرف وغيره وعلى السند المذكور يكون مختصا بالمرح على ما مر فلا يصح ان يراد المد كونه ولا المحصر المذكور  
لما مر وجب ان المحصر في قوله هو العالم ليس حقيقة بل بالاصح ان يقال ان قولنا العالم حادث وكل حادث  
فيه صانع والمحال ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اي ليس قولنا العالم حادث وكل حادث  
فيه صانع يعني المقدمات للمادة مع الترتيب لا ياتي بتقسيم الدليل على التعريف الاول الى المعرف وغيره  
من المركبات الغير للمادة مع الترتيب بل بعض الفصلاء فيه ان صحة هذا التقسيم منسبة على ان يراد بالظرف  
فيه ما يقع الظرفي نفسه فلا يصح ان يعمم كذا في ايضا اذ يلزم ان يكون قولنا العالم حادث وكل حادث  
فيه صانع دلالة على وقوع الفصاء على الاول ايضا اقول ان ارادته يلزم ان يكون المقدمات للمادة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممتنع اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدم مات بل قد  
اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مستلزم وهو كما بينا في المحصر للدلالة على المحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع  
تأمل والفاضل المحلي هي هنا مقالة لا يعيا به قال الفاضل المحيى المحصر هي هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المتخذة مع  
الترتيب كانه اعتبر في التعريف احوال التوصل ولا إمكان في المقدمات المتخذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه  
التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون البرهان بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم  
التوصل انما هو على مذهبه من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا ولا شاعرا فيكونه على ما مر **قول** المراد بالعلم  
الصدق بل لا يعنى العلم باللفاظ المستعملة لاعتبار متعلقات والمراد من هذا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقدم مقام  
التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على التوصل بالصدق بل لا يعنى العلم باللفاظ المستعملة لاعتبار متعلقات والمراد من هذا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقدم مقام  
التعريف فخرج عن التعريف للعرفات بالنسبة الى معرفتها وكذا المزوم بالصدق بالنسبة الى لوازمها البينة  
فانها انما تستلزم تصوراتها بالصدقيات بها وبما حوزنا لك لنرفع ما قاله الفاضل المحلي من ان مثل هذه القرينة **بها**  
التي في التعريف والادب في كل تعريف بالاحص وتخصيص كل تعريف بالعلم حتى يحصل المساواة وفيه من  
الصناد ما لا يخفى فان هذا الامر اوضح من عدم الفرق بين الاسم والمشارك وليس ههنا تخصيص العلم باليقين **المشارك**  
وهو جازم تام لانه لا بد بالصدق بل لا يعنى العلم باللفاظ المستعملة لاعتبار متعلقات والمراد من هذا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقدم مقام  
للامارة ايضا قوله بل لزوم عطف قوله بالعلم اي المراد بل لزوم العلم ان يكون ذلك العلم الاخر حاصلا منه بان  
يكون علة له بطريق العاقل والتوليد او اعداد **قوله** في شرح القضية الواحدة المستلزمة علمها للعلم بقضية اخرى  
كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات التي هي منها سواء كانت بديهية او كسبية وانما وصف القضية الثانية  
بقوله بديهية او كسبية اشار الى عدم كون العلم حاصلا العلم بالقضية الاولى لا بها حاصلة بالبديهية او بالنظر وبالنظر  
فائدة توصيف القضية الاولى بالضرورة فان كل قضية في فرضها يستلزم العلم بها العلم باحد ما من غير ان تكون علة لاحد ما  
فما اخرجنا ايضا هذا الفيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بل العلم بالضرورة هو  
استدلالنا هو من العلوم **بالحقيقة** بل لا يعنى العلم بالقضية مع العقلة عن كسرها قال الفاضل المحيى في بحثنا اننا اذا ارادنا  
استدلالنا هو من العلوم **بالحقيقة** بل لا يعنى العلم بالقضية مع العقلة عن كسرها قال الفاضل المحيى في بحثنا اننا اذا ارادنا  
فانما نجزم او لا بقا وانه لا ساد ثم نجزم ثانيا بغيره واما انك لا لا بعد ولا يحصر ولا شك ان العلم بالقضية  
في الصورة المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف **البا** اعتبار

فقد الظرفية على ما يدل كره في قوله المظهر الاول <sup>اول</sup> انتهى اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصل من العلم  
بالنفسية <sup>الاول</sup> انما ينظر الى هوى اصلها بانضمام قضية اخرى هي كل اسود موجود وكل من يقام الاسود فهو شجاع  
حتى انه لو فرض عدم العلم بانما يحصل العلم بتلك القضية اصلها فان كان بطريق الحدس فهو داء خفي في قوله وانها  
يرد عليه <sup>اول</sup> وان كان بطريق النسخ فهو من اجزاء الدلائل تقدم جزو حيا مطلوبا قوله لكن يرد عليه ما عدا الشك  
الاول <sup>اول</sup> ان يبين ان ذلك من المقصود المذكور عن التعريف بما ذكره لكن يقتضيه جمعا بما عدا الشك الاول ان القياس لا يستلزم  
غير من دونه <sup>اول</sup> لا لزوم من علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان من العلوم من لا يرد  
ان صدق في بعض الامور كليا وهو ظاهري ولا غير بين كان متناه خفاء للزوم وان كان يكون تصوير الطرفين كافيا في التبين  
باللزم من محتاجا الى غيره وهو فرع <sup>اول</sup> بالزوم ولا لزوم فيها واما لا متناه تحقق العلم بما قبله وبالعلم بنتائجها <sup>اول</sup>  
لا يتحقق بدون تادى واياه لقائتين والمحال ان اللزوم يقتضيه انكاه عن المعلوم بينا كان <sup>اول</sup> وغير بين  
والفرقة انما تنظر في العلم باللزوم وما اوردنا بعض الفعلاء من ان معنى غير السبب هو الاحتياط الى الوسط  
دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياط الى الوسط لا يستلزم الوجود فبين المطلق ان اذ لو لم يستلزم  
غيره <sup>اول</sup> في اللزوم لما كان تمام اللزوم <sup>اول</sup> والجواب عن النقص المذكور ان تفصيل كيفية الاندراج شرطه انما  
في كل شكل فالمراد بالمراد من العلم به <sup>اول</sup> يقتضيه <sup>اول</sup> كيفية الاندراج ولا مثلك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال <sup>اول</sup>  
يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال البانية باعتبار استمالتها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول <sup>اول</sup>  
ذكر السيد في حاشيته شرح المحضر <sup>اول</sup> حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطع حاصل المحكوم <sup>اول</sup>  
وجه الكالة ان موضوعه الظرفي بعض موهج الكبري فيلزم مرج في حكمه ولا شك ان كلا ما لوجهين مختص  
في الشكل الاول <sup>اول</sup> في كمال الاستكمال الباقية باعتبار استمالتها على الاول حصوله العلم بالنتيجة من غير اشكال <sup>اول</sup>  
قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف <sup>اول</sup> كان <sup>اول</sup> السابغ اعني مولد من قضيتين <sup>اول</sup> انما غير ما فان اصدق <sup>اول</sup>  
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس هو ان محي المبدأ المرتبة في الذهن فيتعلق منه الى المطرسة  
مع انها ليست بدليل لا يتحقق ما يقع فيه الحركة <sup>اول</sup> على الحركة من المطا الى المبدأ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى  
قوله اللهم الا ان يواد <sup>اول</sup> لا يتقاصر عن العقول النظرية لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين <sup>اول</sup> الثاني مقفولا  
في الحدس <sup>اول</sup> انما قال اللهم استارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهره <sup>اول</sup> لا قرينة على تخصيصه <sup>اول</sup> على  
تخصيص المعرفة <sup>اول</sup> غير صفير <sup>اول</sup> نعم انه يعبر قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترط <sup>اول</sup> على ما مر تا هذا لكن بقي شيء <sup>اول</sup>

بالبسيان ان يدل كالتعريف بالمراد باللزوم من يخرج منه ناسية انه ثبوت كمال المراد بالعلم المتصدق لان اللزوم  
 مقسم في الذن كعلم العلم والغير المراد باللزومات التعريفية والتعريفية بالنسبة الى لوازمها بقية واحد قوله بان  
 اوافق ان كان لزوم <sup>المراد</sup> لا يخرج كغيره عن اربيق فقط على امر انها هو من المقدمات المتخذة من الذي يردون انهم  
 والمقدمات الغير <sup>المراد</sup> نسبة مع القرينة <sup>المراد</sup> لكن يمكن تصحيحه ان يعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول  
 على ما يشعر ايراد صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم بشرط النظر الدليل المستند بشروط النظر  
 في احواله يستلزم المطلق المحض فان العلم بالعالم صرح حيث الحدوث وارتبط به في المطلوب  
 ويقال للعالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم <sup>المراد</sup> له صانع قوله ولا يدعيه بتفسيره ان حاصله  
 انه على تقدير زيادة البرهان بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني باللزوم من العلم به على ان التعريف  
 شامل للقدرة <sup>المراد</sup> ان الغير اخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او متوتبة بخلاف التعريف الاول على ما اشد  
 المشاحة من ان المراد بالنظرية النظر في احواله فان غير شامل المقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون  
 مطابقا لان معنى مطابقة التعريف ان يكون استساو <sup>المراد</sup> وليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات  
 فذلك النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لا العلم يوافق الحق ان شاء الله تعالى بان التعريفات  
 الحكم على العلم حكم الخاص <sup>المراد</sup> قول وتخصيصه مثل الاول جواب سوال مقلد بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا  
 على الاول بان يراد باللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدر عن المقدمات فذلك  
 التطبيق يحصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن ارباق الكلام اذ لا تنسب ظاهرة الدلالة  
 على ارادة اللزوم بشرط النظر في ارباق التخصيص بالنظر في احواله فهو كقول <sup>المراد</sup> هذا قال خروج عن ارباق الكلام قوله  
 تعميم الاول ان يعنى ارباق تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر في ارباق النظر في نفسه لحواله فيكون جلا التعريف  
 منها ما لم يضر والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظواهر اصطلاحية وانما العلم بان التعميم هو الجواب  
 يريد ان الحق ان المقصود من هذا الكلام بيان ابداه قوله بقدر يقاله اي يريد ان لا يرد من قوله بقدر يقاله الاشارة  
 الى ان الحق ان الله كيد على صفة هو الكمال <sup>المراد</sup> الله تعالى على كماله فصدق الله على كماله فصدق الله على كماله فصدق الله على كماله  
 والحق ان الحق ان الله كيد على صفة هو الكمال <sup>المراد</sup> الله تعالى على كماله فصدق الله على كماله فصدق الله على كماله فصدق الله على كماله  
 والحق ان الحق ان الله كيد على صفة هو الكمال <sup>المراد</sup> الله تعالى على كماله فصدق الله على كماله فصدق الله على كماله فصدق الله على كماله

على يد مدعي النبوة علم انه قصد به انما قصدت من ذلك بان لا يكون حارفا او كاذبا  
سواء اذ كان مدعي النبوة علم انه يقصد به المقصد في قوله اذ لو جاز كذب به هكذا اذ ذكر السيد  
قدس سراف في شرحه قدسية قال لجم احل الملاح الشرع على حجب همه الامساك عن زعمه لئلا يفتاد  
مطوية انما علمه من صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يملكه من الله تعالى في الخلق اذ لو جاز عليهم القول  
والافتراف في ذلك عقلا لكانوا الى ابطال كذالة المجزئة وهو محال انتهى كلامه فيبحث اما اولها فلا يلزم انما  
تدل على صدقهم في دعوى الرسالة وعلى صدقهم في احكامها الباقية والامر عليهم انما انما المجزئة بعد تليق وحسبهم فعل  
تقدير حوار كذبهم في النسخة والاشية كذا يلزم ابطال كذالة المجزئة والحقبة اذ اول المجزئة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد  
بالادلة العقلية ان الانبياء معصومون عن الترتيب يلزم صدقهم في احكامهم التبليغية وغيرها واما ثانيا  
دلالة المجزئة على صدقهم وكذالة عادية المجرى للمعقول كذا في الدلالة العادية تجوز الكذب عقلا لا يستلزم بطلان  
المجزئة عادة في العلوم العادية فانما تجزئ بان جعل احد ما يقتضيه هيا مع حوازة عقلا يمكن الجواب بان للرد على  
اذ لو جاز كذبه عقلا اذ لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان مقتضى العلوم العادية في نفسه وان لم  
منافيا لما لكر حناياها لكر جواز وقوعه بدل لها ما في لها على ما بين في محله او يقول اربابا على مذهب الشيعة  
من مناصبه من كذالة المجزئة على الصدق كذالة واظهارها على يد الكاذب مستبعد غير مقدور لله تعالى  
ان في نظره على وجه استعماله قوله هذا في الامور التبليغية التي يعني ارباب الدليل على قدر سماعه انما يدل على  
ان جازة يوجب العلم في الامور التبليغية كذلك عام وهو خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها فوجب عليه  
والوجه في حجاب خبر الرسول العلم فيما عداها من حيث لا بد له الفطرية ان السبب معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره  
لان ذنب قول الحق عليه اذ انصور خبره الا وقاله موافقا لاصلاح الدين الروحي وحاصل كلامه ان خبر الرسول  
محمدي انه خير من غير ان يلاحظ مع حال الخبر فيحتاج الى اذالة العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما في الخبر  
فهو صادق اما على تقدير الاحتياط حال المجزئة بانه رسول والله خبر الرسول فالحاجة العلم البديهي غير محتاج الى  
المقتضيات فان من سمع قوله عليه السلام النبوة المذعومة والمبين على انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل العلم بصدقها  
واحتياج الى الاحتياط ان ينكح المقتضين بخلافه فصادق مع قوله بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بطلان الوجه فانه محتاج الى  
قوله واجبة وحاصله ان خبره يوجب الرسالة ووجه العلم بقبول الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان  
هذا الخبر ادعى الرسالة واظهر المجزئة وكل من سلكه هذا فهو رسول فيصير خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال



بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور الخبر بان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
 ولوقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيه كونه صادقا  
 العلم استدكاليا وفيه ان الاستدلال في لمحصل الاستدلال كما يتوقف عليه والامر ان يكون تصور الخبر موقوفا  
 الرسالة استدكاليا قال الفاضل المحقق في محله ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدكاليا بل هو حاصل بالضرورة العادة  
 لم يمتدح المحقق فيه على ما ذكر في شرحه المواقف انتهى قول المذکور في شرحه المواقف اننا ندعي ان ظهور الخبر في قضية علم  
 بالصدق وان كونه مقفيا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضرورة  
 عادية كون فائدة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والمجيب ان ذلك نزاع في  
 كفاية دلالة الخبر على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يوكد الاستفاداة من الدليل فكيف نعلم منه  
 دلالته على كونه صادقا بالضرورة **قوله** ولكن غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل  
 صدق الخبر يدعي ما فلا يصح السؤال به واما الجواب فتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا  
 عليه بالواسطة وذلك لا يسم تصور بان خبر هذا الخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحصل العلم بصحة الخبر  
 بلا خط معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون خبر الخبر رسولا كما قد في دعوى الرسالة ولا بد  
 خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدكاليا موقوف على استحضار المقدمات اي هذا الخبر الرسول وحكم  
 خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر ببيان المبتدأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من  
 خبره صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدكاليا فيحتاج في صدقه الى استحضار  
 المقدمات متين السابقتين وتصوره لعنوان ان خبره بلغه الرسول من الله تعالى الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى  
 التسليم فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق فيحصل صدقه بدعيها ولا يحتاج الى دليل فباستعمال عنوان الخبر كاستدلال  
 وباعتبار عنوان آخر غير هذا السائل والمجيب لم يفتر قابين العنوانين فغلط الادري في تصور خبره على السلام  
 بان عدل القبر حق من حيث انه خبره بل دون ملاحظة انه مبلغ لم يقيد العلم الاستدلال موقوف على استحضار  
 ثبوت المقدمات من حيث انه خبره بالرسول وهي حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والافتراء فيحصل صدقه بدعيها  
 ويقيد العلم بالضرورة غير احتياج الى دليل قال الفاضل المحقق في محله ان تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بدعيها  
 ثم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول وما كان وجه  
 هذا الخبر في الصورة الثانية بدعيها كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بدعيها لان الرسالة



كما ليس المراد بالعموم الكلي الجزائيات بل عموم الكلي جزائيات وكما سنرى من الثبات ليس اختلا في الجز  
 المطابق وان كان يدل على جزائه والا فخران يقال هذا المعنى لعبودية الثبات في الاسم الا انهم لا يرون في العلم  
 ان يحمل على خلافه. ويزاد لعدم استمالة النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بل لا يكون انتفاءه بكونه في  
 في نفس الامر بل لا يكون انتفاءه بكونه في نفسه. لان مقتضاهما احتمال في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بل لا يجوز وقوع انتفاء  
 بذلك ويجوز عدم الاحتمال عند العالم بعد منه في الحال فيخرج الظن لا يلغى ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال  
 في المال فيخرج به تفكيده المصيب في قوله وفيه ما فيه وجبه النظر بقبحه في الاحتمال فيجب مع عدم الاحتمال في نفس الامر  
 فيخرج به معنى عدم احتمال النقيض هو عدم الجور العقل كافي به والامكان الذي على امر في تعريف العلم والاسم  
 حوز العلم العادية عن المعتقدات لاحتمال لظهورها في انفسها فان جعل احد معلوم لنا يقيننا انه لم  
 ينقل بهما عدم احتمال لتفكيكه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه يجوز عند العقل وقوع تفكيكه بدله  
 على تقدير تسليم القسم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا ذلك  
 ظهور ما قاله الفاضل المحقق مراده ليس في هذا التوجيه مراد بل مراده من الحس ما فيه لان معنى التيقن في اللغة  
 هو لزوم الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال التيقن عند العالم وما يكون في الحال فهو للثبات  
 العارية فاذا افترضنا هذا الامر الذي يشاهد في الامور التي يتيقن بتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر  
 عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات لظهوره لا يزيل التمكن في المال في غاية البعد لا ملبثا البعد ليس  
 عدم كاحتماله عند العالم بل يقسم عدم الاحتمال في نفسه علمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان معنى  
 الثبات المذكور كما بدله من دليل قوله فالاولى اذ هي الاولى التي يتيقن بالحق المطابق سواء كان ثابتا او غير  
 ثابتة فيخرج به الظن المحتمل المركب وتفكيكه المحتمل والثبات الجزم المطابق الذي ليس ثابتا هو تفكيكه المصيب  
 تفكيكه التيقن بما ذكر في خلاف المتعارف والاولى ان يفهم التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال  
 فيخرج من الثبات بعدم الاحتمال في المال بان لا يزول بتفكيكه المستحيل ولا بعدا لطرحه على دليل  
 فيخرج تفكيكه التيقن لزمه بالاشتراك والمحتمل كاحتماله في الحال بعد الاصلاح على دليل مخالفه لعدم مقتضى  
 الواقعة على ما مر في تعريف العلم وقوله شيء وانما قال في الاشارة الى ان له وجبه الصحة وهو ان يقال ان مقتضى  
 افادة خبر الموصول التيقن اخراج العلم الحاصل به عن من في التقايد فلا بأس بتفكيكه ما لم يصحنا قالنا ان مقتضى  
 فيه محتمل كونه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال بل لئلا كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

ان الحال لان المال توجبه عليه ما اوردنا يقول وفيه ما فيه فواكب حواشيا الاول لا معنى لهذا الترتيب بل  
 ما هو متاخر في الحال والمال وما ذكر من لزوم لعوية ذكر الثببات فمستأثرة عدم التذبذب وان تغلب الصفة  
 مطابقة للحال والمال وليس ثبات وهذا دليل من الشمس فكيف حتى علب ومن العجائب لم يظهر على وجه الباطن وقال  
 وما هو بكم من وجهه لا يفي قوله بوجوبه يعني ان قولنا شاعره هو علم بمعنى الاستعداد للثبات بل يدل  
 على ان مقصودنا من قوله والعلم الثالث ايضا في العلم الثابت ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين  
 ولا يفي به على هذا التقدير فيصير قوله والعلم الثالث مستند كالان قوله وهو بوجوب العلم الاستعداد كمن عتاده  
 يعلم منه ان العلم الحاصل علم بمعنى اليقين لا معنى للعلم عندنا سواء قلنا ان قوله هو علم يدل على ذلك او قالنا  
 الدال على انه قد ركنه لما قلنا في ادراك العلم الثابت بحجج الرسول ما بها العلم الغائب بالضرورة في التيقن الثبات  
 يكون علما بمعنى الاستعداد المطابق للحال الثالث واستدل عليه بقوله والامكان جهلا اية اى  
 انه لم يكن معنى الاستعداد المذكور الحان جهلا او طائفا فلا يكون ما بها العلم الصوري في التيقن او تقليد  
 فلا يكون ما بها العلم في الثبات ولكنه صريح في ان المقصود من قوله والعلم الثالث ان العلم الحاصل علم بمعنى اليقين  
 وغاية ما يكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اية دفع اليها حمل العلم في  
 في قوله بوجوب العلم الاستعداد على مطلق الادراك فانه وان لم يكن العلم عندهم معنى سوى اليقين لان استناد  
 بمعنى مطلق الادراك المشتمل في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة العقلية والافضل  
 كان مويدا لمراده واما ما قاله الفاضل المحقق من العلم في قوله بوجوب العلم الاستعداد على حمل العلم  
 المذكور اعني صفة تحمل بها المذكوراته وهو شامل لليقنيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لعواقله  
 يفي لان عموم التيقن المذكور لا يصلح لادراك العلم بمحقق اليقين عندهم كما هو على تقدير التسليم فاما يصح حمل العلم قوله  
 بوجوب العلم اية على تقدير ان يكون العلم في قوله واستعداد العلم ثلثة ايضا فمما لا معنى لآدم وهو بطل واذا لم يخص الاستعداد  
 في الثلثة وحيث يجب التيقن في الحواس والحس للتواتر والعقل بانه يحجب العلم بمعنى اليقين قوله ايضا ما سألنا  
 النظر اية يعني ويرد على تقدير حمل قول المقصود على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر  
 بابل كروان جميع العلوم الحاصلة بالظن والاستعداد على علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال  
 ان الدلائل العقلية لا تفيد اليقين قوله والا قرب ان مراده اية يعني الاستعداد الى العلم ان مراد المقصود قوله  
 والعلم الثابت اية انه كما ان اليقين والثبات في العلم الصوري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

الحاصل من خبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا هو الذي لا يرى للمصلا لا تكبير بل بالثبوت بين  
اليقينات في القوة والضعف كما ينبغي في بحث الاربعة ان اقول راي المصنف في المراجعة والنقصان عن اليقينات لا في  
القوة والضعف فان وجه القوة والضعف بين اليقينات بل هي الى ان تكون ان قصد يقينا بالشرعيات ليس  
كقصد في الشبهة عليه السلام تأمل قيل ليس في كلامه الشائع ما يدل على انه لم يحل كلام المصنف على هذا القرب وقوله  
فروا عن معنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه ذلك بناء على انه محتمل ان يكون مقصودا ان العلم في قوله والعلم الثابت  
ببناها العلم الثابتة بالمعنى الخاص ما سبق كانه للناسيب للقيام اقول هذا التوجيه في غاية البعد ما  
او كذا فلا بد من حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقين  
واما ثانيا فلا وجه لتخصيص التفسير في هذا اللوح وتركه في قوله فهو واجب العلم الضروري ويوجب العلم المستدل  
مع انه الاقدام والحق بالتفسير اما ثانيا فلا بد من يجب من ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما  
فلا بد من كونه كائنان الفاعل المشعربان فلا بد لما قبله واما خلافا فلا بد من ذكر قوله ولا كذا جهلا اذ قوله  
وكانه اشارة الى ان قول المصنف العلم الثابت خبر الرسول مثابة العلم الضروري في قوة اليقين اذ اشار الى ان ادلة العقلية  
مستندة الى الوجه المفيد حتى اليقين وليس ثمانية الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية يتغير  
مشتابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه مشابة الوهم اذ الوهم لا يشترط  
على جميع القوى فتصرف في المقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن مشابة  
الكبرورة قال القاضى الجليلي هذا الخالف لما تقر في اصول من الادلة العقلية ظنيات للحصيات لمعرفة  
الاروصناع والافاظ وان مقصود التلطف بالعبارة ما هو اهل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بنبى من  
ذلك سبيل قول مرادنا بكون الادلة العقلية مضادة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيد بعد ان يحصل العلم بوجه كائنا  
بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في ذلك لا يتغير العلم الضروري هو اقوى من العلم  
الحاصل بل دليل العقل فعلم مشابة الوهم فيه والتيقن بجميع دلائلها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح الوهم  
تأمل قوله والا فلهذا الحديث مشهور اذ قيل كلامه الشارح في ان هذا الحديث متواتر وكن اما ذكر في شرح  
المقاصد وهو حجة الله ثقة فلا بد من ادب القول بان ليس بمتواتر بعد تجميع النقل من هو وفوضه انتهى ذكره في الكافي  
ان هذا الحديث مشهور ثقة لامة بالعمول حتى صار كمتواتر ذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه  
موجب كاحاد الانه في حكم التواتر كرامة فلا جمعت على قوله والعمل بموجبيه وبويدة ما ذكره السيد في شرحه

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ايراد مثال التواتر في العبادات اعياناً عليه و  
حديث من كتب على متعلم التوبة مقعداً من السارواه مثلاً لذلك فانه ينقل من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع  
عنا الا يقول انما قطع النظر عن القرآن في افادته الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الأدلة كخبر المقرن وفي خبر  
الرسول اخلاصه كونه كل واحد منهما امر خارجاً عن الخبر ومجاهاً لصدقه لان الوجه في خبر الجهاد سبباً  
للعلم استفادة معطى للعلوم من الدينونة <sup>والأخبار ليس سبباً</sup> للعلم بل المعبد لله العقل الخبر الصادق وطريق  
له على امر في وجه المحرر الذي هو مع الدليل كخبر الرسول اخرج في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر  
عن الأدلة كدليل يخرج منه ذلك بخلاف الخبر للمقرن اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية ولا وجه كذا في  
فيه وجهه سبباً سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القرآن قوله وقد يوجه انه يعني قد يبرر وجه قطع النظر عن القرآن  
دون الأدلة كدليل بان القرآن تنفع عن الخبر ويقتضيه مع انشاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى ارض زيد مع عدم الخبر  
فكذلك لا فائدة تنفع عن الخبر بل كما تحقق الأدلة كدليل الخبر في القرآن كدليل الخبر والنسبة الى جميع التواتر  
والا ذهاباً فيكون الخبر للمقرن مفيداً انما قلنا ان قطع النظر عنها واسقط الخبر للمقرن عن وجهه الا اعتباراً في الخبر  
الصادق بخلاف الأدلة وانها الدالة على تحقق جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاحكام فيكون الخبر للمقرن مفيداً للعلم  
طناً لم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرآن قد تنفع عن الخبر ان الخبر بقدر ما زيد  
تسارع قومه بين العلم وعدم تسارع قومه لا يفيده لكن تسارع قومه لا يلزم من الخبر المذكور بل ينقل عنه  
محرر الأدلة كدليل خبر الرسول يلزمه ولا يفتك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شأنه فهو صادق  
اقول فيه بحث ان الخبر للمقرن يلزمه القرينة ولا يفتك عنه اصلاً والخبر المذكور لم يكن مقروناً قوله وليس كذلك  
يعني ليس الامر كما قال الوجه اذ المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر كدالة قطعية بحيث لا يحيل على خلافه عن عا على  
يدل عليه في الاشارة مع قطع النظر عن القرينة للفتنة بالادلة العقل وكما شك في القرينة التلقينية لذلك  
كما شك عن الخبر كما لا يفتك الدليل عنه قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر التواتر  
والقرينة لا يلزمه بل تنفع عنه في بعض المواد وفي بعض الاوضاع وفي بعض الاحكام مع ان الخبر التواتر كان  
معدداً من اسباب العلم اقول فيه بحث ان المحاماة لا يغيث العلم الضروري عن الله وانشاء حصول العلم  
الاجتماع في اجتماع بين العلم عقيب وارب اتباعه لا ينفعه الله فلا يكون افادته بالدليل القرينة فلا معنى لقوله  
فان دليل الخبر التواتر وقرينة تنفع عنه وما ذكرنا ان دفع ما قيل في قوى وهو ان الخبر التواتر ايضا لا يغيث الغيب

مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم اصحاب نواظيرهم عن الكتب والمطالعات فتفاوت عن التواتر  
في التواتر بسبب المقامات في متعدد هيد العلم في مقام دون آخر وكيفية اعتبارهم قطع النظر عن القرائن  
الصادق لان منشاء العلم ليس لاخطه احوال الخبرين والقرائن الدالة على صدق الخبرين بل اجتماع من شرطه خبرين  
والاحوال من اجتماع يخلق الله العالم عقيبه في مقام ولا يختلفه بذكر في مقام اخر من غير ان يلاحظ ان المقام  
فيه قال لا يفرق الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدالة خبرين من التواتر ليس من غير ان يلاحظ ان المقام  
تفصيلا اما الجمال فقط واما تفصيلا فكل خبرها واختلافها باختلاف الطبائع والادب فيام بخلاف ذلك في التواتر  
كذلك في القرائن يجب ان يكون ضبط القرائن بجملة اربع القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى شخص الخبر المقروء  
التي عين بالنسبة اليه فقال ايضا المبدأ بالقرائن في قوله سم قطع النظر عن القرائن اعلم ان القرائن فالمعنى ان اريد خبرا  
يكون سبب العلم به هو ذكر خبرهم قطع النظر عن الامور الخارجية عنه من الدلائل والقرائن وخبر الرسول فما يقيد  
العلم به هو ذكر خبره لان سبب دلالة هو ذكر خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم  
بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد ذكر خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبر انما تنحصر  
اقول وجه التامل انه على هذا في خبر الخبر للقرائن ايضا في الخبر الصادق اذ يصح عليه انما يفيد العلم به كونه خبرا  
وجه دلالة هو كونه خبرا هو كونه خبرا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اى كان خبرا  
كأن الخبر المتواتر في عين كل منهما خبر قوم لا يحصى عند العقل وانهم على الكذب وبذلك فرق بينهما الا باعتبار ان كونه  
كذلك ثابت في اللغة او بالمبني من غير نظر في خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام في خبره  
على الصلاة له وقوله تعالى من يشأ فليؤمن من يشأ فلا يؤمن بالله الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله الآية فيه  
انه اذا كان خبرا اجماعا يفيد العلم الاستدلال فلا يصح جعله دليلا تحت التواتر الحكوم عليه به وجه العلم  
الله لا ايقن ان اذ كان الحكم ايضا بطريق المساحة اى يوجب العلم الصريح وما في حكمه قوله وحاصل الجواب  
ان المحصور في الايقن خارج الجواب خبر الخبر الصادق في النوعين وبني على الجواز فان المراد المتواتر وما في حكمه  
وخبر الرسول وما في حكمه كانه على الصحيح اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه إشارة الى ان مقصده الشايع من افعال  
خبر الله والملة فخير الرسول خبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الخبر صريح على المساحة بارادة في حكمها سواء  
بين كيفية الجوع في ما قرئ او على طريق اخر بلان يجر خبر الاجماع الى خبر الرسول فان خبر الاجماع بعينه خبر الرسول علم  
مرطبي الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو بمنزلة بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين





ويكون مسنداً إلى الغائبات ويجعل الاحراز بمعنى الكشف والبيان في قوله للتعدي فيكون المعنى هو كشف الغائبات  
 اذ واعلم ان الشارح ذكر في التاويل في محنت كاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهري المخرج الغير المتعلق  
 بالجسم تعلق التدبر والتصريف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا  
 بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك للبصائر كذلك باضافة نوره يدرك  
 للعقول فاذ اظهر ان يجعل التعريف المذكور تعرف العقل بهذا المعنى وانما ضعه فيه لانه بهذا  
 المعنى ليس مراداً ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب حصول علمه  
 قوله والعرف واللفظ على ما مرتهما لا يعني ان العرف واللفظ يدان على مغايرة العقل والنفس فلان  
 قال قبل اشارة الى ضعفه قول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لطلاق العقل على القوة  
 المذكورة اما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق  
 على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال لا قبل فاقبل للحق وقوله ان الله تعالى خلق  
 في احسن صورة فقال قبل فاقبل فقال لا يعرفه فقال انت اكرم خلقك اكرمك اهدى بك ادراكك  
 ان في الاول ان يقال انما اورد الشارح نقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سبب العلم  
 قوله عدم تقييده لا يعني عدم تقييد العلم بالضرورة كما استدلالوا فيها بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في  
 معرفة الصانع ثم اتينا معرفة بلازمة لا تستغرق اشارة الى العموم يعني انه سبب جميع انواع العلوم فاندفع ما قال الفاضل  
 الحق من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو <sup>استغراق</sup>   
 والذم فيهم من عدم تقييده هو الاول والثاني قوله فغيره لفرق الخلقين فنخصيص الشارح السنية وبعض  
 الفلاسفة قاصرون الخلقين فرق الاول منهم المنكرون كالفادته مطلقاً والثانية المنكرون كالفادته فيما سوا هذه  
 والحجيات والثالثة كالفادته في النظريات فقط والرابعة كالفادته في الالهيات فقط والخامسة كالفادته في معرفة الله  
 فقط قوله هذا دليل على بعض الفلاسفة لا يعني المرجع بقوله بناء على كثرة الاختلاف اذ كثرة في الالهيات  
 فيود دليل الفلاسفة المنكرين كالفادته فيها فقط كما هو المذكور في الواقع وليس دليل السنية اذ دعواهم  
 يشمل جميع النظريات من العدييات والهندسيات وغيرها والدليل مختص بما عليها اذ كثرة اختلافها في الالهيات  
 دليلهم لم يكن مثبتاً لدعواهم قوله لان هذه النسبة الاما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات محسب  
 مسئلة من مسائل النظر في الالهيات كالفادته النظر العلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعواهم اثبت كونها

بقوله لان هذا سببه عدم المعلوماتية لا يتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الاهيات لانه  
راجع الى امتثاله وصحته لا يعلم بالظهور والظن بانه لو كانت له وصفاة معلوما بالظن لكانت لا تختلف  
وساقت الى امره وفيه كذا لا يمتنع في المألوف مثله نظر الحكم ان قلنا مفيد العلم به لانه النظر مفيد العلم  
والاهيات فينا تفرد الفرق بين الاحكام الاجتماعية في السلبية وافادته النظر بالامر حتى يجماع الادراك  
قوله لكرهه وايضا يورد على هذا الجواب انه انما يرد له التناقض لو ادعوا النظر لا يفيد شيئا من الشيء العام اما اذا  
اعتبروا بافاودة النظر على ما عند الامام من الارواح لاحد افادته نظره وانما الجدل في افادته الغير ولا سيما  
لا يرد له بل انظر باحد يفيد النظر بان النظر لا يفيد اليقين في الاهيات كالعلم بها حتى يتاخر قوله يرد عليه  
الا حاصله انما لا يرد له لو افاد شيئا لكان فاسدا لم يزل ان يكون فاسدا في نفسه ومفيد الى امر لا يحكم فيه معرفة  
بالنظر مفيد العلم وهذا ايضا انظر فيفيد العلم عدة بانه لا يفيد العلم وبكثير لا للترامية اعني المركبة من المقدمات  
منها بعضهم شاك في الكتب والقول المبدع افادته الى العلم لعدم صدق في نفس الامر قول المبدع لانه لا يصح بانه قوله هذا  
في العلم اما استاقر الى امره واعتراضه على قوله فان قيل اما وصار هذا هذه القضية لا تستلزم المنسك كما هنا  
بديها مما افادته على متاع العلم بان النظر مفيد العلم كانه ليس مفيدا في نفسه لا زواصلها ان كون النظر مفيد  
للعلم لا يمكن ان يكون صدق باحاصلا بل لا يستلزم له ان لا يكون نظرا باحاصلا بالاستدلال لا يستلزم له ان لا يكون  
انما يلزم منه ان لا يكون للنظر مفيدا باحاصلا لسا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه بل لا  
النا في قوله لكن العقل بنفسها لا استدلال الى عدمه انما هو من المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا  
اذا المقصود الاستدلال وانما يرد على العلم ولا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به ولكن ينكرها معا اي يدعي كون  
النظر غير معلوم لنا وانما هذا المجموع اما بانقضاء نفس الافادة او بانقضاء العلم بها فاد افادته الشبهة  
المذكورة استواء العلم ثبت عند المسكر وخلاصة الجواب ان لا يرد له دعوى المنكر لنفسه الافادة بل في العلم بالافادة  
وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليه انه انما هذه الشبهة لا يرد له دعوى المنكر انما هو ينظر من  
انما انما لا ينظر من العلم على تقدير المضاد والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر لخصوص العلم بافاودة  
ذلك النظر لخصوصه لانه اثبات الخصية الكلية القائمة اعني كل نظر صحيح مفيد العلم بالنظر لخصوصه  
على افادته العلم بها ولا خلاف ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية  
بالنظر لخصوصه يستلزم اثبات حكم هذا لخصوصه بنفسه افادته العلم وانه اثبات الشئ نفسه قوله وقد يقال اما اصل

مما سبق أثبات افادة النظر بخصوص بافادة النظر المحض ولا فائدة اثبات الشيء بنفسه لا معنى اثبات الحكم بالنظر  
 العلم به يستفاد من النظر بأربع المقادير مرتبة فيعلم الحكم وهذا إنما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم  
 بافادته الا اننا نعلم كثيراً من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم والاداء على تقدير  
 اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المحض يستفاد العلم بأن النظر المحض مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا دخل  
 في استفادة العلم بالافادة من نفس افادة عدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زعمه الشارح انه وحاصل تنبيهه  
 العلم بأن النظر مفيداً يستفاد من العلم بذلك النظر العلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته  
 فيقول المحذور لا النتيجة لا من الدليل العلم بالافادة يلزم من العلم بالافادة العلم بتحقيق المزموم ولما شرط  
 التيقن في الادعاء التيقن بكيفية ادعاء الصغر في الوسط لا يتحقق العلم بكيفية افادته وما ذكرته من اننا نحصل  
 كثيراً من العلم بالنظر الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بافادته بل على عدم العلم  
 بافادته كيف لم يكتف به العلم بافادته لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه اه  
 يعني دليل المبدأ من الدوام معناه الحقيقة وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين  
 بل المراقب له انما هو توقف الشيء على نفسه فهو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى  
 قوله وانه دورانه ليلزم الدور الحقيقة لان العلم بأن كل شيء صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المحض موقوف  
 على افادته والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المحض موقوف على العلم بتلك الكلية  
 كانه من فروعه والعلم بالافادة مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان  
 يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فانه حجة الرسل الدار على معناه المجازي اقول فيه بحث لا ادم العلم  
 بافادته النظر المحض موقوف على العلم بتلك الكلية وكذا العلم بالافادة مستفاد من الاصل بحججه الكبرى للصغرى السهلة  
 الحصول اليها فيلزم على استلزامها ايهاه وانما استلزامها من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس  
 موقوفاً عليه بخلاف ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لاننا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المحض فقد  
 اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لا يدعي له حقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازي قوله حاصله اننا اثبتنا الكلية اه  
 لاننا انما يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر اثبات الشيء بنفسه لا بالنتيجة افادة النظر موقوفة على نظر  
 والنتيجة هو انما لا محذور انه لا اثبات القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة  
 هذا النظر مفيد انه مفيد اذ المثبت لسلطة الكلية هو النظر المحض من حيث ذاته من غير ان يكون معبراً

بعنوان النظر المخصوص حتى لو عرض انه ليس من افراد النظر كان ايضاً مشتبهاً لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه  
 افادته من حيث ذاته والملازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بأفادته النظر المخصوص  
 من حيث كونه نظراً كان ندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظراً فيكون الموقوف افادته من حيث كونه  
 نظراً ولا يخل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا الخلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية <sup>الشخصية</sup>  
 من حيث اخذ بعنوان شخصية ضرورياً بعنوان كلية فم نظرياً فلا دخل له في الجواب بل انما يتعرض له الشارح  
 والمقدم من قدم ما توهم من ان هذه القضية تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بأفادته  
 نظر آخر لها وشك في ايضا فاما ان يدعى بعبارة فيلزم الدلالة والتسلسل وحاصل الدافع ان تلك القضية الشخصية  
 ضرورية اذا اخذ موضوعها من حيث انه مع قطع النظر عن كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل  
 غير مندرجة تحت الكلية ولذا يذوق اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظراً وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة  
 اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا يحد ذلك في ذلك ان القضية تختلف بمباحة وكسبا باختلاف العنوان وان  
 قولنا ان العاقد لا يوجد نظري قولنا واجل الوجود موجوداً في قولنا اولاً يعني قوله باول الترجمة يدل على  
 ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلاً وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على الحاجة ما لا يحتاج الى النظر فاول  
 تفسير البداهة صانف كاحزة فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلاً اذ العلم الحاصل باول النتيجة لا يحتاج  
 الى سبب اصلاً من اسباب سوى التوجه وانما قال الاول لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى اللغوي فالمعنى  
 من غير احتياج الى ما لا حظ له امر آخر من فكر او احساس وحس او تجربة قوله وجعله تفسير الاول لا ينبغي جعله  
 من غير احتياج الى الفكر تفسيراً او بياناً لاول الترجمة فليس المراد بالاحتياج الى شيء اصلاً كما يفهم من ظاهر  
 بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب كما لا بد من التبرير الشارح لا يدل على ان المراد بالضرورة ما لا يكون له اسباب  
 مدخل في حصوله حيث في ذلك كسباً في الغالب له مما يكون له مباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال  
 ان ما حصل من غير فكر فهو حاصل بذاته من غير اسباب ضرورة ان يكون حصوله بالحس من التجربة الحاصلين  
 باستعمال الحس قال بعض الافاضل فيه بحث كما يحصل بالحس والتجربة خارج عن القسم فان كل ذلك لا يتعلق  
 بما سوى الفعل من الحس والفكر اقول هذا انما يقال في وجه حصوله اسباباً في ثلاثة من انحاء سياج التجربة  
 والبدعيات والنظريات من جهة الكل لا العقل فانه المفضى الى العلم اما مجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او  
 تزييد مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحواس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا بد من التجربة الشارح لا يذم

من ان يحصل بعد استعماله المحرر في حاصلي بدون مباشرة الاسباب بمعنى مباشرة الاسباب ليس مستلزماً  
 في حصوله كما لا يخفى قوله اللفظ من عبارة المصنف لا يعنى اللفظ من مجموع عبارة المصنف ونظره الشارح حيث ذكر المصنف  
 الضرورية مقابلته الاكتساب في فقرة الشارح بالحاصل مباشرة الاسباب بالاختيار ان الضرورية هي في مقابلة الاكتساب  
 المعنى بما ذكره معناه ما لا يكون حصوله مباشرة الاسباب وهو الموقوف بقوله ويستغفر قوله ويرد عليه الخ اي يرد  
 على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره الضرور ليس هو افعاله بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات للمقدّم  
 ونصو الطرفين المقدّم والكونه كسبياً فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل ان  
 ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدّم راجعاً الى الالتفات ونصو الطرفين كما ينشأ اليه عن مباشرة الاسباب بنظر  
 في الاستدلاليات ونظير الجدل والاصناف في الحسب ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرور والكسب متمم للمقتضى  
 دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم انه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر  
 يلزم على تقدير ان يكون الضرور كما يكون حاصل بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من  
 التجربات وعند سبب متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب  
 ضرورة انه ليس بضرور لعدم حصوله بالاول التوقف على الحدس والتجربة ولا كسبياً لعدم حصوله بالاستدلال  
 والكسب من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال بما ذكرنا اظهر ضعف ما قاله الفاضل الجليلي من ان الاول  
 والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسب فان المراد بالكسب ما يكون لمباشرة الاسباب مدخلة في كسبه  
 ان استعمال الحدس تكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسب من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال  
 كما يدل عليه المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتساب وان كان الكسب المطلق ما يكون حاصله مباشرة سبب  
 الاسباب فاما قوله وغيره ان التجربيات والحدسيات مدخلة في الضرور كما هو حاصلها وان كان بواسطة  
 الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحق عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب  
 ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان استعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اي الاولى والى المراد  
 بالبراهنة عدم توسط النظر في المعنى ما ثبت بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجهين والبراهنة والحدسيات  
 والتجربيات وقضاياها قياساً بها وتكون الاستدلال والاكساب في مترادفين وما قاله فاعلى استارة الى ان ما ذكره  
 الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كناية عن عبارة المصنف ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضرور كسبياً  
 الحادوث والحدوث يستلزم الحصول كما يعم الحاصل وما من شأنه الحصول وان يحصل فلا يرد ان يقتضي العلم

الواحد فانه وان كان يصح عليه علم من شأن الحصول وليس تحصيله مقدر لا البشر على ما هو من اهل  
 الحق من العلم بحقيقة الواجب يمكن عن جاحل بمباشرة الاسباب عني انهم يحجب عا دته تعالى بحقيقة بعد اسباب  
 اسباب العلم لان حقيقة ليس بمحصل بالفعل فتر قال ان النقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يرجع على من ذهب قال الله عني  
 العلم بحقيقة الواجب لو كانت مع كل القائل باقتناع العلم بحقيقة الواجب الحكاء وينبذ من المتأخرين المعزوزين <sup>اللفظ</sup> بطلان  
 جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء بمحصل معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالمحصل واطلا العلم على الدير بمحصل  
 لا يجوز سببا على ليس من شأنه ان يحصل انتهى فوالاعتبار المحصول في ماهية العلم انما يظهر على عرصة الحكاء من انة الشبهة  
 الخاصة واما على ما عرفه المتكلمون <sup>ادعوا</sup> بوجه غير معتبر ويكشف انه فغير مجاز ان يكون تلك الصفة حاصلة او  
 غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على من مقامه الحصول مسامحة شاذية فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد  
 للعلم ذلك لا يعلم واما ان حقيقة الواجب ليس من شأن الحصول فهو من مذهب الحكاء وبعض المتكلمين والمجمل على خلافه  
 المتكلمين في شرح المواضع فله لكن يرد ان لا يعني استلزامه لمرافقة عن الضرورية لمعرفة الساتر وادرج الحسية  
 فيه وبين وجه ان ذلك لا يرجع بالاحسيات ليست حاصلة فحصر الاحساس المقدر لنا والاحساس المحزن في  
 جميع المواد من تخلف في وجدان الصغر والى السكروا وروية الاحوال الواحد اشير ونحو ذلك بل لا بد في  
 حصولها من الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى المحزن بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض  
 واما ان الامر غير مقدر لما اذ لا فتم نفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت من الاحساس من امور الاحساس واما  
 حصولها فلو كان مقدر لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدر لنا واكثر  
 اخر من دخل فيها والقول بان شجر هديا <sup>اللفظ</sup> ان يكون بمرور بترقب عليها حصول المحزن ولا تعلمه مفصلة عن التصريح  
 والاعراض ان يكون بالاحسيات الدورية ايضا موقوف على امور لا تعلمها وفيها فتر لنا تلك امارة الى فم شبهة  
 اوردت في هذا المقام تركناها دوننا عن اطلالة المذاهب فوجه الى المذاهب الا حاصلة من ارجح الحسيات  
 في الصغر وكيفية حاله لا يكون القدرة مستقلة في حصوله لكن عن ما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسية في حصوله  
 لتوقفها على امور غير مقدره كما هو من ادريج الحسيات في الكسبي عرفت بما يكون انما يدخل في حصوله والصغر  
 ما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي حصولها بالاحساس المقدر وفارق بطلان القدرة مستقلة  
 في حصول خلاف المذهب والنظريات قد يتوقف على مادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها  
 لتوقفها على الباطنة الغير المقدره قبل المراد لا مستقلة في الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على خبره فيكون اعم

والضيق الذي كذلك وعرف الثاني بالانقسام ما ذكر ان يكون الامر الذي يوقف عليها العلم الكسبي غير محدود  
لا ان يكون نفس العلم بانه مقدار قوة فواجب التناقض اذ حاصله انه جعل الضروري اولا مقابل الكسبي  
فجعل علمه قسما من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فلا يلزم كوتقسيم الشيء قسما مرتقبا وهو ليستلزم التناظر  
اذ يستناد من الاول بالضرورة كليس بالكتابي ومن الثاني انكتابي فحاصل الامر منه لزوم ما ذكر للتأخير <sup>القسمة</sup>  
والقسم قوله وليس شعريا كنعني ان دفع التناقض فرع تخيلهم كالتخيل التناقض وان جعل الضيق لغويا  
وهو ما يابى الكسبي لانه انما يلزم لو كان للفقير من غير اية البداية الحاصل بنظر العقل <sup>النقل</sup> المقسم الى الصواب والاستدلال  
قسم من المقابله وليس كذلك لانه قد مر ان لا يتولد حصول العلم سواء كان ضروريا بالذات <sup>الذات</sup> بسبب من الاسباب  
البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يجزئه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه  
والى ما يجزئه بتوسط اختياره وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للباشرة وغيرها المتحققة في  
والاستدلال على ما هو الظاهر قوله واسببها اسباب العلم من غير تقييد بالباشرة وغيرها الى ثلاثة اقسام ثم قسم الحاصل الى السبب  
الخاص منها وهو نظر العقل الى وجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلال ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون القسم  
قسما منه اذ ليس بنظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصله لاسباب المباشرة فيكون دخلا  
في الكسبي ويكون الصبر في قسمه من القسم الذي هو شامل بنظر العقل وتوحيده الذي لا يكون عن وجه المباشرة كما  
في الواجبات كالعالم بوجوده وتغير احواله فانها حاصله بملاحظة العقل التي ليست بملاحظة للعبد بكونه  
المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي سوى الواجبات فانها حاصله بملاحظة العقل التي هو حاصله  
بالضرورة والاختيار في حاصله بلا المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالعقل الملاحظ  
اقول هذا في محله في كلام المحقق قوله ولو سلم انه لو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون  
بين المقسم القيد التي جعلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيكون ان يكون نظر العقل الذي لا جعل لتقييد  
المباشرة به حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشرة فان نظر العقل متحقق في الواجبات وليس بالباشرة  
متحقق في الحسية والجنسية الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم للضرورة والاستدلال في قول  
ثم الحاصل بنظر العقل ضروري فيحصل باول التوجه كاهو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الا ان الشامل للسبب  
ومع ذلك فلا يكون الصبر دخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اذ حاصله ما حوزنا لك انه قد ما قيل لا يجوز ان يكون المقسم  
والاقسام عموم من وجه يعني ذلك مرهلا بحدثة مفهوما للتقسيم المراد بقوله المجزأ اما ابغض الى اسرار الحق

أشياء أو حيوانات أو غيرها من القسم والقسمة على قسمين وجه لكن جاز من القسم  
الاقسام بل ينبغي أن ترى أن الأقسام التي هي قسمة لمحصل القسم الحيواني من قسم الحيوان وهذا المقدم  
كما في النسخة قوله يعلم بره على التقسيم الثاني أن قسم الضرورة في التقسيم الثاني يتم على ما يحصل من  
لأنه لا يتبين لبعضه عليه يلزم استأنف بالجلالة لوجوه على ما يحصل بالاول المتوجه من غير سبب  
حصوله من نظر العقل في الضرورة والاستدلال في الضرورة بالحدسيات والتجربيات مستفاد من ما تضمنه من نظر العقل  
بداخلين في الضرورة لعدم حصولها بالاول المتوجه لترتفعه على الحدس والتجربة ولا في الاستدلال لعدم احتياجها  
إلى نوع فكري يحتاج دفعه إلى جعل قوله من غير اعتبار إلى التفكير في الأول المتوجه فيحصل للضرورة كمنى آخر وهو  
حصوله من فكرنا لما عت على ما حصل للضرورة على معنى آخر ليس له من التناقض على ما تضمنه من عدم استقامة  
وإنما هو العمل الشكر في قوله من غير اعتبار إلى التفكير على المعنى اللغوي من غير اعتبار إلى سبب من أسباب المتبادر  
فكسور الحدسيات والتجربيات داخلية والاستدلال في الحصول للضرورة من كونها متبادر من الضرورة على ما حصل  
بالاول المتوجه بقوله لكل عظم من التجربيات على كونها لا تناسخ إلا لفئات المقدور وتصور الظهور في المقدور  
وبما حررنا لك فظننا ما قاله المصنف المحض وانت حينئذ هذا الكلام اعتراف منه بالحدسيات والتجربيات  
وسائر الضروريات لا تقدره كانت احالة في الضروريات ولا تنك ان الضروريات باعتبار كونها مقدرة على  
بمباشرة الاسباب فم من لا اكتشاف قد كان الضروريات بما لا اكتشاف فيلزم ان يكون قسم الشيء منها من غير  
الحوادث الباقية بعيد عن المقصود غير ان ذلك ليس المقصود ان الضروريات بمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات  
والضروريات المقدرة وقبل مقصوده ان ما ذكره اشارة من ان في حل الضروريات على المعنى الثاني  
دفعنا للتناقض ليس صحيح لعدم التناقض كما حصل فيه دفع لبطالان المحض وبهذا من ذلك واعلم ان مقصود  
من قوله ولينبغي معرفة كيف يتبين التناقض ان من كخط عبارة البداية كما ينبغي لا يتبين التناقض  
الذي يفضي إلى اعتبار المعين للضرورة في ما يحام التناقض لكنه يرتفع بادن تامل قوله فيحتاج  
إلى دفعه ان يعنى لو كان الالزام من الاسباب المعقدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطالان جميع الاسباب  
في الثلاثة ويحتاج في هذا الى ما يحتاج في دفع التناقض بالحدس والتجربة والواجدان وهو ان ليس للضرورة  
بما حصلها وكان الحادثة في جميع ذلك العقل والذخيرة في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان  
والحسام لكنه ليس سببا لعدم الخلق فلا يكون داخل في القسم والقسمة الاسباب العامة لسائر الخلق فلا



احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح ان ان خشيح الصحة الا لان الاولام ليس من اسباب المعرفة بل  
الشيء ايضا والتخصيص بهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المبادر من إطلاق الصحة ضد  
المرض قوله وفيه استدراك لانه يمكن ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة ليشتمل التصور والتدقيق  
والكلام ههنا في الصديق فادرج فقط الصحة اشارة الى هذا قوله وايها من خلاف المقصود لان الصحة يقال  
ما يقابل العشا وعلى ما يقابل المرض وعلى التبدل وعلى ما بقية الشيء لا واقع ففي ارادة اللبث منها بلا قرينة  
ايها من حاد والمقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع والادخار ومعنى صحة مطابقه الواقع وقد فرغنا  
منه من الفاصلة بيان تحقيق معنى الصديق والكذب بهذا المعنى فطر صحة الصحة وقاله اذ راجعها الا اشارة  
الى المراد بالمعرفة الصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحقق بقوله وجوابه يريد عليه فان جملة على معنى المطابقة  
خلاف التبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون للمطابقة معقولة في مفهومه وايها من خلاف  
للمقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلع على غير اليقيني  
حيث جعل اليقيني على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقص حاله وما لا فلا معنى كما يدركه كان المشعقة بالظن  
قوله فتأمل وجه التامل ان عبارة العلم لا يدل عليه صريحاً ولم يقل بطلان معنى الادراك مطلقاً فشيئها على  
قوله وبما يستلزم ولكن ينبغي ان يحيل النجلى الى حيث علم التعريف اذ هو خصه ثانياً فان قيل حصر الاسباب في الثلاثة قرينة  
صرح على ان المراد بالعلم مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والاطعام وخبر الاحاد و  
الرؤية فقلت يجوز ان يكون المحصر للاسباب المقصود للعلم باحد هذه القدر كافي لا يراكم ان قوله  
في اشارة الى وجه التمثيل وانما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العلم مشتق من العلم بمعنى  
العلامة غلب في العلم به كالحال لا يخبر به ثم سمي بما سوى الله تعالى من الوجود استكان يعلم الصانع قوله وليس  
التعريف اي ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغرض على المعنى للمصطلح  
فخرج الصفات وصار التعريف جامعاً وما تعادله والمشيهور ان جزء منه بناء على حمل الغرض على المعنى للتعريف  
واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور ان كان حمل الغرض على المعنى للمصطلح بعيد عن الفهم  
وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الوجود ان كان غير المصطلح لا يطلق بحديثهم الا على الوجود وقد يقال  
بحكم الاجسام اشارة الى المباح انه يعني لما كان تعريف العالم بما ذكره هو التجاذب المتقوس من جهتين الاول هو ان اطلاع العالم  
على الخبريات فانها الوجودية بالذات والثاني اختصاص اطلاع على المحرم حيث اورد حقيقته الخمر قال من الوجود

ان الله يقول يقال عالم الاجسام فان اتي بالامثلة من الجناس منشار الى عدم جواز اطلاقه على الجزئية  
 المعنى قوله من الموجودات من اجناس الموحدة في اطلاق العالم على كل واحد من الجناس اسما الى ان  
 اسم موضوع للقد المشترك اي بين جميع الاجناس اعني كونه ماسوي الله تعالى فان العزل بقدر الوضع  
 بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلاد ليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص  
 بمواضع عديدة واذا كان موضوعا للمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس مجزأ اطلاق العالم على كل واحد من  
 من الجناس على كل ما اطلاق الكل على جزئية كاطلاق الانسار على كل واحد من زيد عمرو ويكره على كل ما اطلق  
 الاله اسم للكل اعطف على قوله اسم للقد المشترك اي فيه اشارة الى ان ليس اسم المجموع والا لما صحبه كما في قوله  
 تعالى رب العالمين والقران لا يشترط ان يكون الكل واحد في الاصل ولا يصل الى بل موضوع دعاية اليه قال شارح  
 في شرح الكشاف هو اسم الكل جنس وليس اسم المجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فمستم جمعة انتهى كلامه فان  
 قيل عبارة المصحيح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال في جميع اجزائه حادث ذو جزئيات فني تفسير كلام  
 بما ذكره في جزالة قلنا لا نعم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضيت كلية معناه كل جنس يطلق  
 مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث فخصه اشارة الى ان كل جنس من الجناس حادث محدود في الاجزاء  
 التي يتركب منها والخاصة بمعنى تركب منها في الخواص تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من ثوب وان  
 والسقف فهو البنية في الرعي افلا سفت هذا والفضل في توجيه عبارة المصحيح تركب الاضافة الاطنا وبما  
 ذكره في قر العظم الصواب قوله والمشهور ان الصلوة النوعية هي المقصود من هذا وما يجيء من انه كان على المشار ان يقول  
 وصورها للبناء النوع والجنس فان افلا سفة قالوا ان الصلوة المحسنة للعناصر قديمة بنوعها بمعنى الصلوة المحسنة  
 طبيعة نوعية لا تعد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية هوائية غير قديمة بحسب افرادها  
 الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية بطبيعتها النوعية وان الصلوة النوعية قديمة بجنسها بمعنى ان  
 الصلوة النوعية طبيعة جنسية متعققة في عناصرها النوعية لا في المتخلفة عن قديمة بحسب افرادها لانواعها  
 فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والاصداد بانهم لم يخلوا النوعية ولبس الصورة النارية وبالعكس يجوز  
 ان يكون نوع النار حادثا بسبب ان كانت العلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها المجتسية وحاصل الفرق  
 بينهما هو ان كان الصلوة النوعية قديمة بالجنس لكن لا يمكن بقاء الصور الا سفتها اي العناصر الثابتة  
 فانها باعتبار ترتيب الجسم منها اسم سفتها وباعتبار تحليلها عناصرها من جهة المواليد الثلاثة اعني الماء

والحيث انما القدسية بالذوق فانهم صرحوا بان صحتها صوابية على حالها في امثلة المواليد ولذا يتقبل كل واحد  
 منها بعد الافتراق بكونها هي قديمة بالذوق عندهم بحسب تواردها افرادها الشخصية من العدم الى الوجود  
 كحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المخصصة بكل عنصر بالذوق بحسب تواردها افرادها الشخصية من العدم الى الوجود  
 فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتحتوي على حالات تنوع النارغم ان يجوز الانقلاب بحسب الكبر والفساد  
 في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارع ترك ذكر جنس الجنس وقال الصلح مطلقا قديمة بالذوق مبدل  
 هذا التحقيق المفهوم من الشك كالاراد بالذوق النوع الامنا في اعني المذموم فخت الاختصاص على الصلح النوعية  
 ويكون موافقا لما لا يتوكله قديما بالذوق فانه قد قيل التيام باضافته الى العيون الممكن اختراعا عرقيا بالذوق  
 استغناء عن المحل لا يكون محيرة بنفسه لا في تغير الموضع بل في كونه لا يفي الا في تعريف قيام العين بالذات ان يصديق  
 على المركب من عين وعرض قائم بذات العين والسير في المركب من الخشب والهيبة العارضة لها بسبب التاليف فانه يصديق  
 عليه انه محير بنفسه غير ان محير بنفسه شيء اخر من عدم صدق العرفا عن قيام العيون على المشهور انه ليس بالمتكبر  
 يصديق عليه القيام بالذات الشخصية به وبالحال ان دفع ما قيل في دفع هذا النقص من ان الوحدة النوعية  
 معتبرة في تقسيم العالم الى العيون والعرض والصلح المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب لا يفي  
 له في عبارة المحشي بان يتصور في المبرورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون  
 انقص الجلال المحضار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصديق عليه تعريف قيام العين بالذات كما يصديق  
 المرفوع لا يفيح في ما هو ليس بعين من كونه فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قالوا  
 كما يصديق ثم هو الى انه عين فانه عبارة عن اجزاء المخلوصة التي اعتبر بها العقل ضمن هيئة مقصودة من عمران  
 يكون الهيبة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجبة الاشكال المذكورة وانما هو  
 ان لا يكون مجموع النسخ له واسطة في العرض والتغير لئلا يجموع انما عرض بواسطة جنة الله هو العين وكيف  
 قيام العرض اذا لا يصديق على ذلك المركب انما هي في اطله موضوعه بل بواسطة جنة قوله ليس العرض عين  
 اذا اعلم انه قد استمر فيما بينهم من معنى جنة العين في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع فسر  
 السبيل الشريف في مشر الوقت لعدم تمايزها في الازمنة الحسية والشارع فسر بان يكون وجود العرض في نفسه وجوده  
 في موضوعه قيا عيني في الذات في اسرار غير وجوده فيه وقيا على ما يدل عليه لجهل وجود الجسم في الزمان وجوده في نفسه وجوده  
 في الزمان فسر اخر وان اعلم انما كان في الوجود والوجود السند بانه ليس بشيء اذ يقال جبال المساء في نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفناء بينهما فيصير المتغيرة بحسب الذات وايضا مكان ثبوت الشيء في نفسه مكان ثبوته لغيره  
 لا كغيره فيحقق الاول والثاني فان البياض كشيء في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للساد واذا كان كذا  
 متغيرين وكيف يتجدد الممكنات اعني التبوته يمكن الجواب بان عبارة <sup>المتغير</sup> على التنازع والمذهب والمذهب الواحد  
 في الاستشارة الحسية فتأمل قوله بمعنى العبد المفروض اه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعرض ما هو المتعارف  
 اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على <sup>وا</sup> يا قائمة بل المعنى اعم وهو العبد المفروض او كذا نائيا وثالثا في  
 الجسم من <sup>الجزء</sup> اجزاء او اجزاء يحصل الابعاد عند المعنى بان يتألف من ثلث يقع الثالث على المتألفا فيحصل مثلث يحصل  
 من ثلثة خطوط جوهرية فالمراد المفروض اول طول فانيا عرض وثالثا عمق قوله ليحقق تقطع الابعاد اذ  
 يمكن وجود الابعاد للتقاطع فيه اذ لا يجب الابعاد لثلاثة فصار عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والخط  
 المستدير وكل في قوله ليحقق الابعاد لثلاثة قوله ربان التقاطع اه يعني ان اشراط التقاطع لا يجب ان يشترط الثمانية  
 بحصوله بل بلربعة اثباتا يتألفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بحيز احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع <sup>على</sup> الرعم على  
 الذي قام بحيز الثالث فيحصل العرض يتألف من ثلثا جزاء اب فيحصل الطول وقام بحيزب مثلهما فيحصل العرض  
 وقام وعلى فيحصل العمق فلهذا الابعاد ثلثة احدها من اب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة  
 على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما واذكرنا ظهور ذلك اختلال عبارة الحشيرة فان قوله يقوم على ثلث صفة  
 لقوله ثالثا لثلاثة لان قيام الرابع على الثالث لا يحصل ان التقاطع والاصطلاح الزوايا القائمة على هذا الصورة ولا وجود  
 وفوقه ابراهيم اثنى احدى ابراهيم كما في المؤلف الله ان يقال ان نصفه كاحدهما بخلاف الموصول الذي يقوم عليه ابراهيم لو يقال  
 ان احدهما لعدم تعيينه وحكم النكرة فيجوز وفي جملة الجملية الحيزية صفتها على نحو ما قال الفاضل الجليل في حاشية  
 ان جملة كثير اياه في قولنا فلان كثير اياه صفة لفلان ما يقتضي الموصول وبان علم الحشيرة في حكم النكرة فان  
 تقاطع الابعاد على الفوارق في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاوزة وذلك كما ختمها فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد  
 الجواهر الثلاثة لم يكن صنع الزاوية خطأ ومن الواجب ان يكون كذلك كذا الفادة بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا  
 راجعا اه المقص من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفتها في المواضع فم ما قيل  
 حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في المعنى لك وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا  
 ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح  
 موضوعا للتركيب من جزئين وفي اصطلاح مرتلثة وفي اصطلاح المركب من ثمانية اذ لا مشاحة في اصطلاح

وان كان لزاما لفظيا بمعنى انه مترادف في معنى لفظ الجسيم بل يتحقق مطلق التركيب او بالتركيب من ثلاثة او من ثمانية  
فالشارح في النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى كمال صلاحه وصاحب المعاقبة اثبتة بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ  
بحسب العرف والعادة فلامنا فاقا بين كلامهما قوله اي مطابقا للواقع اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض  
شيء غير شيء بحسب العقل كذا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم  
سما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او كانه لا يقدر على العاطفة ما لا يتناهي والفرض العقل لا يقف لتعاقبه  
بالكلية المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في مشرح الاشكال والمحقق الطوسي وبعضهم يفرق  
بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح والفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك المحسوس  
ولا يدرك على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقل فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فصوله بوجه الا  
لا يكون تصور امثاله لما في نفس الامر كذا في تصور الانسان بوجه الحمازية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور  
المستحيلات والمجهولات لكنه غير مطابق للنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والاد فللعقل فرض  
كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرض عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر كعدم مطلق  
العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير متمم في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه  
وبما ذكرنا انهم ما قال بعض الفضلاء انه كخفاء وان هذه الكلية في غير المنقسم اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزاء في الحقيقة  
في كثير من الفرض فيه متمم كالمفروض كما بين في محله لان الفرض المتمم في الجزاء الحقيقة بمعنى التجويز العقلي لا معنى  
للقيد المتعبد في تعريف للصلة اعني ملاحظة العقل تصوراته فانه غير متمم في شيء من الاشياء على ما  
واضح للفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمثابرة فانه تجويز انقسام متمم  
لجوز اشتراك الجزاء وان لم يكن تصورهما متممين ولعل المحشى تركه لان الاول اسبق الى الفهم قوله وان امكن  
دفعه وان امكن دفعه منه محصر العين في الجمع الجوهري بالحد ذاته ونحوها بان المقص بالتقسيم جسم العين الذي ثبت وجوده  
والمحدات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم قوله لا يقال احتمال جزء كاي دلالة يعني لا يمكن ان المقص حصرا ثبت  
وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المحدات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ايضا في غير  
المقص اذ مقصوده بيان حلا في العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه يبقى احتمال جزء  
لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على اسبغى انما يدل على حدوثه كونه في غير المحدات الاخيرها  
فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا امر عارض على هذا التقديم مع الجواب بعينه الامر اضطرار

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي بقوله وهذا انجاءه فليس ينبغي ان لا ينظر من ان ذكر اشار  
منه صفى الدليل على العالم اما اعتراض واجام او جواهر بان لا نقول ان المظهر المذكور يجوز ان يكون مجردا او مجزئا  
انما المقصود المنوعة بل المقصود هو ما ثبت جوده فالجواب ان اجابة عن الاعتراض ان لا يفتى في كون  
لا يقال ان اعتراض على هذا الجواب بان لا نقول ان المقصود هو ما ثبت جوده لان ما ياتي في عرض المقصود في هذا الزمان او في غيره  
من احواله غير ثابت كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجليل في شرحه ان الاعتراض لا يقال فيه ان وجوده  
لوجود غير ثابت بل هو موجود لا يشترط مبدئيا ثابت بالذات القطعية فيتميز ان يكون بعينه فافاد ما سطره لا يوافق  
الدليل على جوده وكذا خلافه ان ما في عرض المقصود انتهى في محله ان اجباله وسود جزءا كذا في المتن لان خلاصة  
الدليل عما سطره ان كماله كون في غير محل الحركة والسكون وكله انما ان كماله ان في حادثة وكذا ان  
وجود الجوز بانه لا يكون في شيء فيكون حادثة ثابتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على جوده في قوله وايضا  
وجوده هو مركب اعتراض على قول الشارح ولا يقال وهو الجوز هو الجوز لا يتصور ان يكون مثل هذا المنع وانما  
قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بارتباط الجسم المركب في الجسم ثم يجوز ان يكون المركب حاصلا من  
جوهري مجردين فلا يكون جسماء فلم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل ان الجسم قوله لا ينافي قول العرض بيان ان هذا الجوز  
عن الاعتراض الاول يعني ليس عرض المقصود وقوله والعلة الشبيهة اجزاءه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة  
الوجود اذ المقصود منه انبثات الصفات والصفات وهما ما يعلم للجزء للعاومة الوجود فعدم بيان احد ووجه  
من الجواب ان لا يبين في عرض المقصود واحتمال المركب الجواب عن الاعتراض الثاني وحاصل ان الفرق بين  
الجزءات ان كانا مجتمعين لا انهما لم يذهب اليه احد فلان لم يلتفت اليه المقصود واوردته دعابة تعين حصر المركب في الجسم  
بجلاء الجرد ان فان كثيرا من الناس قال بها فالتفت اليه واكد بسبارة التمثيل قوله اي مستقيم اه يعني ان التفت  
بالاستقيم ليس الا حطاهم باهويان لما وقع اذ لا لزوم من ضمن الكرة الحقيقية على السطح الحقيقية للمستوى على  
تاسمها غير اثنين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما يماسه من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما  
لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما وغير مستقيم فانما الكرة الحقيقية عندكم  
وجود الخط بالفعل فزم التباين في الوضع وهو كون المقدار بحيث لا يشار الى طرفه اشارات حسية لا نظرية في نهايتها  
له والكرة الحقيقية غير منتهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيان في المقدار  
معنى انه يمكن ان يفرض بقوله في احوال وجود الخط المستقيم بالفعل لا ينافي في الكرة الحقيقية بل يشيخ وانما

قال بالفعل لا الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وكنها  
الكثرة الحقيقية واما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط  
المستدير موجودا فينابا بالفعل عند ذلك البعض هذه التحية عبارة المحتش في كالحقيقة انه لا فائدة في تقيد الخط بالفعل  
في قول الشارح انه كان في الخط بالفعل لا فائدة في وجود الخط المستقيم مطلقا لبيان الكثرة الحقيقية اللهم الا ان يكون  
بيانا للواقع واليقين انما يتم لو كان في المستوي في قوله على السطح المستقيم مراد محمول على نقله الشارح اذ قال بعض الاقوال  
والظ من عبارة البرهان ان يكون سطحا مستقيما احصيا سواء كان مستويا او غير مستوي في حمل الادل انه لو وضع الكثرة  
في نفس الوجود على السطح الحقيقة لم يكن بالمستوي لا بغيره غير منقسم لانها لو كانت بغيرها في الكثرة  
خطا بالفضل اما مستقيم او وضع على السطح للمستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن بالكثرة  
لا وجود الخط بالفعل في الكثرة الحقيقية عندهم على ما ذكرنا فدل على ضعف قوله يدعيه ان الفضل جائز  
اذ يعني ان جميع اقسام الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من مراتب العشرة من ثلث المراتب وهو ما  
بعد العشرة فلنظ بعد على صيغة المضارع المجهول من الجدل بمن السقاط وخلاصة ارجب سليم من جهة الاعداد  
ما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد الصنام ان كلا منها غير تنهاية وقيل في توجيه اجمع مراتب الاعداد كل منها  
من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات  
الكثيرة من مرتبة الالف التي تعد العشرة من العشرات لا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم من ان العبارة اللاتقة هذا المعنى اجمع  
مراتب الاعداد اكثر من عشرينها وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالعشرة اجمع مراتب الاعداد  
من مرتبة الالف بعد العشرة اغنى احد عشرة الى ما لا يتناهى وكن العلاقات عمله تعالى اكثر من تعلقات قدر  
فان عمله تعالى يتعلو بالواجب الممكن والممكن بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما  
متناهية عندكم ولفظ العلاقات يجوز ان يكون على هذا كما وبعني المتعلقات اجمع من هذا الاعراض  
بان المراد ان القلة والكثرة في الوجود الموجودة لا يتصلو بل والتناهي هو مراتب الاعداد والوهي الموجود  
من المعلومات للقدرة متناهية وفي بحث كل الاجزاء الموجودة في الجسم متناهية واما الاجزاء الممكنة  
فهي لا توجد في حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله في هذا الوجه كل ممكن اذ يعني ان كل  
مراد فترافات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى لله تعالى ان يوجد جميعها  
مفتوق واحد حادث من ايجاد تلك الفترات جزءا بجزء اذ لو لم يكن افتراقه بوجه مارة اخرى لزم انه غير متناهية

أنه يمكن أن يكون موجودا إذا حدثت فترقات لفرضية الوجود فلم يلزم ما فرضنا من غير ذلك وحل محتمل بل  
 لا فترق مرة أخرى بل يمتنع في كل حاله ثم يكفر فترقا مرة أخرى بوجوه ثبوت اللبدي اعني وجوده غير  
 قولي وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض النصارى وهو ما سيجي بقوله والفرق بين ما ذكرنا في الزيادة فلا يستلزم التجربة  
 إذا كان الزم فترقا ثمك على غير النهاية يكون جميع فترقات مقدور الله تعالى لذلك يوجد كونه أن ثبت للشيء  
 في بعض الحوادث ليس معنى قولهم الزم فترقا يمكن أن يغير النهاية أنه يمكن حروجه من النفس مائة الف نهاية من  
 القوة إلى الفعل بل يكسب الوجود من حيث أهلية بالفتن فإن لم يتغير هان التصديق بل المراد أنه من شأنه وقوته أن  
 يتقبل من النفس ما واما ولا يمتنع أصله لا يكون في فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير النهائية فلا  
 يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزأ ولا يلزم من إمكان فترقا مرة أخرى خلاف الفرض انتهى والى أن يعطى  
 بطلان خروج الانقسامات الغير النهائية بالفعل بامتناع احتمال التحكيم المتناهي المقدار على الأمور الغير النهائية  
 في الخارج لا بد من أن التطبيق لأن الفلاسفة استخرجوا في جريانه الاجتماع والتزبيح حتى جردوا وجود الكليات الغير النهائية  
 على التعلق بالنفوس المغايرة عن الابدان لعدم الترتيب إذا كان كل واحد من الانقسامات الغير النهائية  
 في الجسم بالقوة مكانا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة إلى الفعل بحقيقة ومتعارفة على أنهم  
 ومن يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم الزاميا قوله ارجعت النقطة أة حاصلة منهم خروج  
 من النقطة نهاية عارضة للخط الاول وبالذات فلا يوجد بل من شأنه اعتراضه والية الشيء لا يوجد بل من شأنه  
 الكسرة على ما مر فلا نقطة فيكون قاب التماس جزء لا يتجزأ قوله تلك القضية مفهومة اعني ان كل نقطة في  
 نسبة ممتدة في قوة الجبرئية لا طية فالذاتية احد سطحي المخطط المستند إلى اعلى السطح اللبدي من المعاداة المتفرقة  
 النقطة في جانب الإسفل كلاما متقدرا فيه نقطة بلا خط وكن امركز الكثرة والذاتية نقطة بلا خط فيخرج ان كونه  
 سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة الا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل  
 فيها بعد التماس كذا يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يتجزأ من مكانها انقطعا عن سطح كتيها قطبا الكرة  
 والخطوط تشكل محيطا على سطحها فاعلمت والآخر مبنية على غرضي على الماشي إلى نقطة هي من شأنه ان يكون مستند من غير  
 ومستند لا بد من ذلك لانه في القوة لا يعني ان ثبات الحيوي في الصورة يودي إلى ان في حيز الاجزاء ان الجبرئ سوا  
 كما في جميع الاجزاء الاصلية للفرقة اوبا عا دقا بعد العلم انما يكون في اذا كسرة فيها فاستمر الاول وعدم  
 وهذا في ما قيل في بيان ان هذا كالدوران لا يكون يتفرق اجزائه لا متنازع وجود كل من الحيوي والصورة الجسمية



والنوعية بل ان اخرى فلا يكون الجسم مجسما بل باستقاء الصور والاعراض الشخصية <sup>التي لا يكون لها</sup> لا هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدود ونحوه القيد قوله <sup>الذي</sup> دلالة قوامها لا يعني ان الظ  
المتبادر ان قول اللبني عليها صفة الكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان قيودها عن كثير من اصول الهندسة التي  
عليها دوام حركة السموات كذا خلاه دوامها للتداول في الكثرة للتعارفة غير مبني عليها ويمكن استيفاء بيان قوله  
من اصول الهندسة عطف على قول قدام العالم وقول المتبني صفة بعد صفة لقوله اثباتات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى  
والصورة التي يودى الى القدر ويتبين عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلا للحركة المستندة  
وذلك مبني على ان يكون للساقطة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله قوله وقيل  
كما ان الحزبها بكمية ما لا يثنى ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقربنية انه قسم من اقسامه والصفات ليست  
ممكنة لان كل ممكن محادث والصفات قديمة فيكون خارجة عن القسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويجوز  
في الاجسام لكن <sup>بذلك</sup> عليه يلزم ان يكون الصفات دلالة او واسطة بين الممكن الواجب لكمم التزموا ذلك وقالوا  
انها قديمة واجبة لكن كذا انها اول لا غيرها بل لا ليست عنها ولا غيرها والحق تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستمر محض  
قوله واما لانها عرض لا يعني قيل قوله ويجوز ان لا يكون تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميعها  
لان الصفات داخله في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتمالها الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما ان معنى  
القيام بالذات هو التغير بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التغير بنفسه فاما ان يكون متغيرا بالصفة او متغيرا  
كالعرض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام  
بالغير الا انه مغاير لاختصاصه عند المحققين كما ذكر السيد السند في شرحه المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا يمكن  
ممكن ما حدث بل ما يكون صلا ببطور الاختيار والصفة صادرة عنه بطور الايجاب وهذا ما ذهب اليه بعض  
المتأخرين فقولها في العرض لا يجوز جعلها اطلاق العرض عليها لانها مضاف الى المقصود اطلاقه شأنه في المحاذرة في  
اطلاق العرض على صفاته تعالى مالم يدب اذ الشارح فكيف يستدبر فيها قال الفاضل الجليل في توجيهه <sup>التي</sup> اما الصفة  
اعراض محدثة في ذاتها تعالى كما ذهب اليه الكرام في غير اخراجها انتهى وفيه ارجح التفسير بتعريف الاعراض فلا معنى  
لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح الجريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح الجريد ان الاعراض المحسوسة كالحركة  
الى اكثر من وجه معني انه يمكن وجودها في جوهر ولصدا وجودها غير مشروط بالزمان والترتيب عندنا خلافا للفقهاء  
ذكره الشارح من انما لمعنا الدالكون من الاعراض لا يوجد في اجسام معني انه لا يخرج عاده تعالى في خلقها وان كان

ممكنة فلهذا منافات بينه وبين كل شيء الخ لا بد في الامكان وكلام الشارع في الوقوع قوله وان كان  
 مستنداً له يعني ان لا يستدل في هذه الامور بان العدم لا يقتضي ما يقتضي والامكان البقاء معني  
 في التامه مبني على قيام العدم بالعدم وهذا ابط لك تركه الشارع ههنا لانه مسلكت خالف الشيخ الاشعري في  
 تارة عند غيره من جملتنا اوجه يستدل به مع انه قد اشار اليه بيان حادثة الحركة والسكون بقوله واما احدهما  
 من الامور من هي غير باقية قوله اذ الفصل في الجاد الموجوده يعني ان الفصل انما يشبه ان يكون حادثا اذ لو كان قد  
 كان الفصل في الجاد حادثة الفصل في الجاد الموجوده بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون  
 مقارنا بعد ان لا يكون انما هو حادثا فافضل قوله واعلم ان هذا صاعدا وانما هو حادثا فافضل قوله  
 فقد مر الفصل في الجاد المقارن فيكون مقارنا بعد ان لا يكون وهو لم يجوز ان يكون تقدم الفصل  
 الحاصل على الوجود بحسب التامه كما ان تقدم الوجود عليه كذا في غير مقارنه الفصل الوجود بحسب الزمان اذ كان  
 بين المقدم واللاحق واللقاؤه الرئيسية كما يكون مقارنه الوجود له بحسب الزمان ولا يلزم حذوه لعدم سبق  
 صفة له مان ولا الفصل في الجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجوه قبل هذا الوجود كما لا يلزم من تقدم  
 الوجود عليه وانما هذا لفصل الحاصل على ما يكون مستلزما للعدم وهو قصد الواجب على وقد مر ان الفصل  
 الناقص على قصد احد منافاته مستلزم على الجاد الوجود بالضرورة انما يحتاج في حصول المقدم بعده الى  
 ان سببا واستعمال الكمال في الجاد انما يحتاج اذا كان كافيا في حصول المقدم لا يحتاج الى ما لا يلزم حذوه  
 امرة واذا لم يكن كافيا في تقدم عليه مان ايضا فيكون انما حادثة فافضل قوله اي مستمر الوجود لا يطرأ  
 العدم واما في الدارج به لا القديم بمعنى عدم النسبة بالعدم ليس مقتضيا بالاثبات لانه مفروض بالعدم  
 بيان ان المقدم بيان لعدم الحاصل لا يطرأ عليه العدم لا يكون قدما اذ لو كان قدما ما ان يكون واجبا  
 لذاته وسر عنده مستند الى الواجب لانه بطريق الجاد والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم ولا  
 لزوم تحلل المعارف عن الجهة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند اليه على ان القديم على القديم انما يستلزم  
 تخلف المعلول عن الجلة التامة لو كان في ذلك القدر مستند الى الواجب بلا واسطة وبواسطة مشروطا بقدرة  
 كبر ليجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شرط جادته على سبيل التاقيان يكون وجود كل منهما مشروطا  
 بوجود كل المستند وسعد الوجود الاخر غير متناهية في جانبها حتى متناهية في الاستقلال فيكون ذلك  
 المستند قدما لعدم مسبقية العدم عليه ضرورة محققه في ان زنة الماضية الغير المتناهية تتحقق عليه التامة اعني

من تلك الشروط ان يكون مستمر الجواز ان يطرح عليه العدم بافتراض شرط وجوده الذي كنهه اليه جميع شروطه بقا  
 شرط الحركي يكون شرط الوجود فلا يلزم تخلف العلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فتقوله ولا يلزم  
 قدمه بمجدة كما يلزم استمرارية وافتراقا مثالا بان يكون سكوت زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط الحركات  
 التجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبداء معين الى الخاتمة في جانب المانع بان يكون كل واحد من تلك الحركات  
 تجزئية شرط الحصول لسكون زيد في الوفا المانع فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيق جميع اقسامه  
 المانعة الغير النهائية ضرورة تحقق علته عن الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير النهائية  
 ولا يكون مستمر الطر بان العدم عليه بواسطة انتفاء شرط اعني الحركة التجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات  
 في شرط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليس من شروط وجوده والفاصل المجلد حر هذا الرمز من بما حاصله انه يجب  
 ان يكون ذلك الحادث النهائي مستندا الى القديم بتوسط استعدادات شروطه غير متناهية فلا يكون المستند  
 الى الموجب القديم قد ينعين مسبقا بالعدم ولا يخفى ان معنى القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذا القديم بهذا المعنى مفرغ  
 والكلام في انه ينافي العدم ولذا افترق الحاشي بالمستمر بافديه تسليم مدعى للعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث النهائي  
 وقد اعترفتم بقوله قلت بطله برهان الا يعني انك لا تنافي في الوجود سواء كانت متعاقبة او مجمعة  
 بطله برهان التطبيق على سبيل اشياء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط نهائية الى شرط يكون استنادا الى الموجب  
 بلا واسطة فيكون قد يما مستمر او هو يكون كل ما هو مستند اليه بتوسط ايضا قد يما مستمر اعني ممكن الزوال ضرورة  
 امتناع تخلف العلول عن علته التامة فنثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مسبقا قوله نعم يريد ان يقال ان معنى  
 يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عديم ثابت في الازل لعدم حادث مثلا ولا يكون ذلك  
 المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرح عليه العدم بزوال شرطه من ذلك العدم بان يوجبه ذلك الحادث فيما  
 لا يلزم الاسباب جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاء سبب انتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه  
 بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يجوز اما الاستناد الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة بشرائط العدمية كما  
 نهاية او الى المنقضي بالذات واما ما كان يعتزم زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فط واما على الثاني  
 فلا زال الله لا يتصور الزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها ليستلزم وجودا موعدا غير نهائية فيكون  
 برهان التطبيق انتهى كلامه وفي بحثه لا نال من الامر العدمي حاجة الى علة فالعدم غير محتاج الى اسباب  
 الاحتياج على اذهب اليه المليون الحدوث هو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامم كما

الحكماء المتأخرين كونهن تحت الحشوى على ما ذهب اليه المشككون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون  
 تلك الحركة معدومة اعلا ما للاضابات الاعتقالية ويروى ان لا يلزم وجود الامور العينية المشابهة قوله لوقيل  
 يعني لوقيل بدل قوله فان كان مسبقا لم يكن محرفا في ذلك الخبر وان كان مسبقا لم يكن محرفا في خبر آخر محركة والافسكون  
 لم يرد سؤال المحرك في تنحاز عن الحركة والسكون الا في بقوله فاقيل انه لا بد من يكون داخل في السكون كان  
 معنى قوله والافسكون ان لم يكن مسبقا لم يكن محرفا في خبر فيجوز ان يكون مسبقا اصله يكون آخر كما في اول الحديث  
 او كما يكون في خبر جبريل في ذلك الخبر هذا الذي يرد عليه في علم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف المعروف  
 والفتوى في آخره الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدثه يعني خرج عن حد بين التعريف على ما ذهب اليه البعض  
 من المحرك والسكون عبارة عن مجموع الكونين انما حدث في مكان واستقر فيه لنقل منه في الاصل الثالث  
 الى مكان آخر لم يرد ان يكون كونه في الحادث في الاصل الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع  
 الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فاحتشار الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه لا يكون  
 الساكن بالذات في ان سكونه اعني اكن الثاني شاعرا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا في ذلك  
 ما قيل في المقصود من قول الشارح ومعنى قوله في الحركة كونه ان اء ان الكلام ليس على ظاهره بل ينزل على المسامحة وللمر  
 ما ذكره فلا يرد ما اوردته المحقق بقوله ويرد عليه ان مقصود الحشوى بيان سبب جعل هذين التعريفين على هذا  
 الظاهر انه يرد على ظاهرهما الاعتراض والتحج ما ذكره الشارح فلذلك عملنا عليه لانه يرد على تقديرهما على ذلك  
 ونذكر ايضا ما قيل ان اشتراك التبيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزها بالذات عن الآخر وان الادب بالذات متباين  
 الذاتي الاصل لنفس الذات لا بالجزء فذلك غير موجب في الحركة والسكون لا يضرهم به اذ ليس له بعد  
 بالذات انه ليس بينهما تمايز يجب الحقيقة بل انما لا تمايز فيجب الوجود الخارجي بان يكون متحققا في الخارج  
 مما تارة عن الآخر فاسلزم ان يكون الشيء في الاصل الثاني منصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا  
 به احد قوله وتلحق بالحركة كونه اوله هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبقا لم يكن محرفا  
 قوله وهذا اذا لم يكن هذين التعريفين صحيحا ظاهرا عند تجرد الاكوان بحسب الذات على ما هو من هذا الخبر  
 من عدم بقاء الاعتراض الذي يتحقق الكون الاول والثاني وما على القول ببقاء الاكوان فبعضه استحال ايضا الخ  
 كونه الكون او كونه ثانيا لعدم تعدد اللزوم الا ان يفرض تعدد ما يقتضي الذات ولا بد ان يكون في كونه ثانيا  
 واستقر فيه آيتين ان يكون في الاصل الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا واستقر

الى مكان واستقر فيه اثنين يلزم ان يكون كونه في الزمان الثالث حركة لكونه كونه في الزمان الثاني ولا يخفى  
 ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الزمان يحل على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقاء الزمان  
 لا يكون الحركة والسكون موجبين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل  
 وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله اقلبت جوارحه اى معنى ان ما ثبت قبل ان القدم مينا في طريان  
 العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال والجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فحجوز ان يوجد سكوت  
 قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حادثة قوله قلت جوارحه اى معنى الجواز الزوال ان لم  
 يستلزم طريان العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم مينا في طريان العدم مطلقا اى  
 بالفعل وبالأمكن لان القديم ان كان واجبا لذاته فظانه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غير المستند اليه  
 بطريق الوجود بوسطة او بلا واسطة فلا يمكن عدمه يستلزم إمكان عدم الواجب إمكان تخلف المعلول عن علته  
 العامة فحجوز الزوال السكون يكون مينا فيا بقوله فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثة لوليه اى باستلزام  
 جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى  
 ان هذا لا يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله متنا عا ذاتيا فلا يمكن والاحتمال  
 اما اذا كانت المنافاة بالغير كما في القديم للمستند الى المحل القديم فلا يجوز ان يكون عدمه متنا عا بالغير ويمكن ان يكون  
 نعم لو ثبت ان ما ثبت قد لا يمتنع عدمه بالذات بآثار ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض  
 المتأخرين لم يكن ثابتا قوله والاستدلال بالجزئية لا يفيده ان وجود المحل متعين اذ لو لم يشاركه البارز بالوجود  
 لكن العالي بطر فمقدم مثله اما الملازمة فخطا واما بطلان التالي فلامنة لو شاركه لامتناهية بقيد اخذ فيلزم  
 التركيب في ذاته تعالى للمستلزم لا يمكن وهو محتمل وتقرير الجواب ان لا يتم ارضية المشاركة تستلزم التركيب كانه مشترك  
 في العارض السلبي بمعنى الجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون  
 حقيقة بسيطة متنازة عا عا بالذات مع شركة في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا يلزم ان يراه  
 الامتياز ايضا اذ ان حتى يلزم للتركيب التجوز ان يكون يتعين عدمه في خارج عن حقيقة عمله اذ هب اليه المتكلمون  
 ان تعين الجيب امر على كائنه في محله قوله ومنها ما يقال لا دليل على تقريره ان المحركات لا دليل على  
 وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالجواب ان يجب نفيها اما الصغرى بما رجحنا لا دليل على وجودها  
 واما الكبرى فلا بد من الجيب فمعها ان يكون محضتها اجبال شاهقة لا تراها وابنه سعة مظنة وتقرير الجواب ان لا يمكن

فان الدليل يلزم والمطلوب لا يلزم انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون  
 الذي يمتنع مع عدم الدليل عليه كالمصانف مع عدم العار قوله على ان جاء صله ان اراد بقوله لا دليل على وجود  
 المحرر انه لا دليل في نفس الامر معناه ان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر والرياء لا دليل عندنا المسلم  
 لكنه لا يفيد جواب نفيه لجواز ان يكون موجود في نفس الامر فلا يكون المحرر محال لا دليل عليه ليجنبه قوله وعدم  
 حضور الجبال الا جواب سؤال مقلد كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدلول لما علم عدم حضور الجبال انشا  
 هقة فاجاب بان معلومها لا بداهة لا بانتفاء دليل الحضور والالكان العلم به استدلالا لقوله حديث  
 سائر الاعراض يعني ان قوله حدث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدث سائر الاعراض معجى  
 الاعراض وهو لا يكون حدثا ومعلومها بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدث جميع الاعراض  
 يلزم المتبادر لان حدث بعض الاعراض دليل حدث الاعراض وحيث فيها دليل حدث جميع الاعراض  
 فيكون حدث بعض الاعراض دليل حدث نفسه ضرورة دخوله الجميع قوله في حدوثه اى اذا كان المراد  
 حدث باقى الاعراض يكون حدث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدث البعض الجبر  
 لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالاعراض القائمة بالافلاط مثلا مدركا ولا مصداقا عندك انه لا حاجة اليه  
 المصانف لان اللازم ان يكون حدث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة والادام  
 دليل على حدث المعلوم بوجه كونه قائما بالحدوث مثلا حدث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليل  
 حدث الاعراض وحدها دليل على حدث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم ان يكون حدث  
 الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليل على حدثها المعلوم من حيث كونها قائما بالحدوث قوله  
 يد على المطلق انه حاصل احداث كل من الجزئيات انما يستلزم حدث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضى  
 من متجنى البداية الى المتجنى البداية لاطلاق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات انما اذا كانت الجزئيات غير  
 متناهية في جانب الماضى فلا لا المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئى له بداية فياخذ من تلك الحشية اى من حيث متجنى  
 حكم ذلك الجزئى اعنى البداية كذلك يوجد في جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار وكلها ايضا  
 اعنى عدم البداية وحيد لا يلزم حدوثه لبقائه في الزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا  
 قوله ولا استحالة في انصاف الا جواب سؤال مقلد كانه قيل انه يلزم من انصاف الواحدا بالبقاء بل ان معنى البداية  
 ولا بداية وهو بطل وحاصل الذكر انصاف المطلق بالمتقابلات جاء لتجنب استخلا الجزئيات والاعراض

فان المحيوان مستحق بالصفحة والاصحح باعتبار الحشيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا قوله ايضا  
لوصيه ان نقول اجمالى حاصله ان لو استلزم بذاته كذا احد من الحشيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل  
واحد من الحشيات بنهاية المطلق وليس كذلك الا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل حشر  
يرجع منها منتهى فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان حتما هيا مع انكم لا تقولون به بما حررنا ظهرك ما قيل  
ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس الفاعل لان الوجود بالفعل في كل مرتبة منها منتهى ومعنى عدم  
تناهيهما انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعد مثلهما بخلاف الحركات فان الوجود منها بالفعل لو متعاقبة فيما  
متناه لا ليس بشيء وهذا الفرق لا يفيد في دفع النقص المذكور كما لا يخفى قوله والاصح ان الجواب ان كتاب  
عن السؤال الثالث بان الحشيات للوجود من الحركة متناهية بناء على هار التطبيق فان جازى الله الموجود  
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما ينبغي انشاء الله تعالى واذا كان جميع الحشيات  
ذاتية يكون المطلق كذلك فيلزم حذره قطعاً قوله خصه بالذكر يعني خصه بالذات لانه لا يكون له الكثرة المعترضة  
فيه المقصود دفع كلامه لا ببيان اياهية والا فماهية الحشيات لا يشغل الجسم والحجر بخلاف المكان فانه ما يشغل الجسم  
فقط قوله اقلت ان الصفة وكذا انه متم للملازمة وحاصلنا ان لا نوافد لو كان جائز الوجود كان من جملة العالم  
واما يلزم ذلك لو كان من غير الواجب لكن لم لا يجوز ان يكون له الجائز الذي يستند اليه المحادث صفة التوهم  
او مجموع ذات الوجود بصفته فان كلامه اجاز الوجود ضرورة احتياجه الصفة الى الذات واما ان الجوز يستلزم  
امكان الكل وليس امرحيلة العالم لعدم كونه اسرى الله تعالى اما الصفة فظنه واما المجموع فلا نه ليس الذات  
والصفة وكل منهما ليس بالذات فلا يكون للمجموع ايضا غيرهما ولانه لا مبايرة بين الكل والخروج قوله قلت هذا  
لا يضرنا انه يسمى ثبوت الجائز الذي يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم للملك اعني ثبوت وجود  
الواجب تعالى وهو لا يضر سواء ينتهي سلسلة المحادثات الى الصفة او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة  
وكذا المجموع بذات الذات ثم قوله وكلامنا في الجائز المباير ان المقصود باللفظ في قولنا اذ لو كان جائز الوجود  
الجائز المباير والمغاير للواجب لا شك في صحة الملازمة ثم قوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقص وقوله وكان  
منا ان تحرير اثبات الملازمة المنعقدة فقد امرت به الجواب من قال انه جواب ثان لم يأت بشيء له دلالة مستقلة  
في الجواب اجاب بعض الافاضل بان الالزام كونهما ما يجوز وجوده لا يتم لم يقولوا بامكان الصفة المباير بل كان محال  
عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانه اذا لم تكن ممكنة فلا يجوز اما ان تكون محبة لذاته باو حرم

وبجبة لا ذاتها ولا غيرها على ما سيجي من الصفات ليست عين الذات ولا غيرها من يرد ان لا  
 انه اذ لم يكن محلات العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون  
 واجب الوجود لذاته ولا غيره فلا بد من التجزاء الى ما ذكره للخصه على هذا في الحقيقة قولاً بامكان الصفات كما لا  
 يحكي وما ذكرنا ظهوره ايضا في ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المبدأ بقوله اذ لو كان جائز الوجود انما كان  
 الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى  
 ما يعلم به اليقائن بمختلف صفاته تعالى انه يرد من المنع المذكور بما لا نراه لانه لو لم يكن الذات الواجب الوجود كالذات  
 جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهى ان المقصود في كون الذات  
 الجائز الوجود محدثا للعدم والصفة للجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه انه يعني ان اريد العالم  
 في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدته منعنا الصعري القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان  
 من جملة العالم مستندا انه يجوز ان لا يكون منه ولا يرد به مطلق العالم معدا الكبرى المدلول عليها بالغا  
 في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذ كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثية لما ثبت حدوثه لا  
 لجمعية كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحل لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكره  
 محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الحق لنفسه واستاخر المحقق الى المنع الاول بقوله يجوز ان يكون  
 مما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصير كونه محدثا لذلك انقصه عن انه مسم للشرطية الاول والثاني تنقيص فلا تكرر  
 من لقاصريه ويجوز ان هذا الدليل ينسب على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما مر وكذا التجريب  
 بان هذا المنع لا يصير ناهيا اذ اكل جائز الوجود يجب استنهاؤه الى الواجب ان مكانه فليست الواجب ان  
 مقصود المحتى اما الاستدلال بطريق المحذرات غير تام اذ لا يلزم من كونه حائرا الوجود كونه ما ثبت حدوثه حتى  
 لا يصلح لذلك وما ذكره الحبيب استدلال بطريق ان مكانه لا كلام في سلامته وعدم عروود المنع عليه لانه  
 بعض الفصلاء بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدته لا يراه اما وجوده فلا نعلم للوجود لا يكون  
 معدوما بالانقضاء واما وحدته فلا كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل  
 ممكن حادث ودد في خطا القناد قوله وحمل المحذرين على التحجب عن المنع المذكور بل اختيار الشرح الثاني وكل  
 قوله والمحذرات للعالم هو الله تعالى على المحذرات بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحذرات بالذات اى ما يكون محذرا  
 لعدم الوجود بذاته ولا يخفى ان غير اصله للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان



من جملة مطلق العالم فلا يصح ثبات الذات لشيء منه لاحتياجها الى العلة ما لا يساعد كلامه الشارح  
 قوله ضرورة اختراع اذ صريح في الوجود هو انه لا بد من استناد المحركات الى محركات مطلقا سواء كان بالذات  
 او بالغير كما انه ضروري وان لا بد من استنادها الى محركات مستغنى عن الغير فلا ريب من معنى على بيان النسل كما انه لو  
 المراد ما ذكره ليكن يقال لو كان جائز الوجود لم يصح ثبات العالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولا نه  
 يكون الاستدلال عائدا الى الطريقة الاحتمال فلا يصح قوله وهذا اقرب اليك هذا تقرير كلام المحشى على ما سمعته من  
 الاستاذين يرد عليه من حمل الحدث على الحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بهيما  
 اذ يصح للمعنى الوجود المستغنى عن الغير هو الذات الوجود الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات  
 ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الجلي يعني حل الحدث قوله والعالم بجميع اجزائه محدث  
 على الحدث بالذات فيصير حصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا  
 الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصح ثبات ذلك العالم ويندفع الاعتراض  
 المذكور لان الجائز للمباين الواجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حاد ثانيا او قديما كما لا  
 يساعد كلامه الشارح وان جاز نظر الى عبارة المصحيث صرح هناك بان المراد بالحدث الخارج من  
 العلم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه في التلخيص لم يقولوا بالحدث والذات  
 على ما صرح به الشارح في بحث التكويني بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول  
 الفلاسفة واما عند التلخيص فالحادث الوجود بذاته اى يكون مسبوقا بالعلم والقديم بخلافه فالحادث  
 المذكور ليس يصح كونه ما لا يساعد كلامه الشارح قوله والشيء كيدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو  
 كان من جملة العالم لم يصح دليله على وجود المبدأ الباطن اسم المصطلح كل جزء منه دليله على وجود المبدأ لكنه لا يصح دليله  
 على وجود المبدأ اذ الشيء لا يكون دليله على نفسه فلا يكون مبدئيا وصد لولا للعالم اذ لا يكون اى حين <sup>دكانت</sup> <sub>دكانت</sub>  
 على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدئيا على مائة تعنيه الملازمة التي في قولنا لو كان  
 جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدئيا ان لا يكون مبدئيا وان يكون من العالم وان لا يكون  
 منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قولنا اذ لا يكون من العالم انه لا يكون عين كونه مبدئيا ومردودا  
 للعالم اذ هو علامة ودليل اذ لم يكن من العالم لا يكون مبدئيا وقد كان غير كونه مبدئيا ومردودا للعالم اذ  
 هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدئيا ان لا يكون مبدئيا وان يكون من العالم وان لا يكون مبدئيا فلا يكون

مبدئاً ومدة للعالم وعندى ان الاول ظهر في الرب الى انهم في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اد  
 يكون الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان يكون مبدئاً من ان الله لا يكون القديسين  
 يلزم التساؤل فمضى كونه مبدئاً من العالم ولا يخفى انه يعنى اذ لا معنى للتوحيد لمحقق لزوم كلا الامرين  
 فلا فائدة في ايراد كلمة في الملامة الثانية بدو قوله في الاول قوله الاول طريقة لحدوث احوال  
 الاول مبدئاً للعالم لو كان جازماً ان كان من جملة العالم الذي هو صحت فلا يعطى مبدئاً له والى العالم الشئ  
 عليه نفسه لكونه محدثاً ومحصل الثاني ان مبدئاً الممكنات او كذا خارج الكان مرحلة الممكنات فلم يعطى مبدئاً لها  
 قوله ووجه الغرض الاول فرق بينما ادعى الجبروت في الدنيا والى العالم اقول على ما بين في موضعه قوله ابطال  
 التسلسل اذ يعنى معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اتهم على بطلانه او اذا كان معنى <sup>بطلان</sup>  
 ما ذكره على اقامة دليل ينتج اذ قال التسلسل في اثبات الواجب بحد دلالة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل  
 ينتج بطلانه ليكون افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الاقامة دليل ينتج بطلان الواجب <sup>بطلان</sup> قول الشارح هو  
 يترجم من هذا دليل انه قد يترجم من هذا دليل على اثبات الواجب غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل  
 لذلك بل هذا الدليل مرحلة ادلة بطلان التسلسل فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل  
 ينتج بطلان التسلسل فلا يكون ليلام من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل من الافتقار غير الاستلزام  
 وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احالة بطلان التسلسل بما يفيد من هذا الدليل استقلاله ومنه بطلان التسلسل  
 الاحتياج في اثبات الواجب على الدليل الى ابطاله ولكن هذا الدليل اذا كان اشارة الى احالة ادلة  
 قاسمها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل لا يعنى في اختيار  
 شارح لفظ الا بطلان في قوله بل هو اشارة الى احالة بطلان التسلسل وان يعطى بطلانه اشارة الى  
 معنى الا بطلان اقامة دليل ينتج بطلان مطلقاً اذ لو كان معناه اقامة الدلائل على بطلان التسلسل لا يصحح <sup>المعنى</sup>  
 المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احالة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى تضاده  
 ان هذا الدليل لم يتم على بطلانه بل على اثبات الواجب بغيرها واحداً من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقا  
 يلزم العناد لذلك لو كان عبارة الشارح بل هو من احالة بطلان التسلسل وليس كذلك فالعبارة تهتم  
 انه اشارة الى احالة بطلان التسلسل وكذا خفاء في ان كون هذا الدليل مقاماً على اثبات الواجب كياناً  
 نه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان التسلسل بل لما يتأقبح كونه نفس ذلك الدليل على ما اعترف به

لا نقول ليس مراد المشايخ من مراد لفظ الإشارة أنه ليس أدلة بطلان التسلل وأنه إشارة إليه إذا كان  
 هذا الدليل مستلزما لبطلان التسلل فضلا عن أن يقال أن هذا الدليل إشارة إمام إلى دليل لا يستلزم بطلان  
 مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده أنه واحد من أدلة بطلان التسلل لأنه أورد لفظ الإشارة لأنه ليس  
 صريحا في بطلان التسلل بل يقيم عليه بن ثبات الواجب فيكون إشارة إليه ولا يخفى أنه من يلزم الفساد على تقدير  
 حمل الإبطال على إقامة دليل على البطلان هذا ونحن إن معناه الإبطال إقامة الدليل على البطلان كما يستلزمه  
 السليمة وقول المشايخ به هو إشارة إلى الحادثة الإبطاله محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ إلى البطلان  
 فالمراد المذكور في غاية الفقرة هنا غاية نفي الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم بحجج من جهة العلة  
 يعني دأبت أن الممكنات لا يجوز أن يكون علقتها نفسها ولا بعضها بل يجب أن يكون خارجا عنها أثبتوا  
 لأن الوجود الخارج عن الممكنات ليس إلا الواجب إذا ما موجود سوى الواجب والممكن قوله وأما انقطاعها  
 أي أما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات أخرى إلى الدليل المذكور  
 أن يقال ذلك الأمر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض  
 المستلزم إلى الواجب <sup>علة</sup> في السلسلة إذا لو كان في اثباتها فلا يتخلو أما أن يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب <sup>علة</sup>  
 لذلك البعض وعلى الأول يلزم أن يكون الواجب معلولا ودخول فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم تواتر  
 العلة في المستقلتين على معلول واحد الكل بطفتين أن يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع  
 السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهوره في تقرير المحقق نقضنا ما لا يخفى قوله فظهر أي فظهر ما ذكرنا بطلان التسلل  
 في اثبات الواجب ضرورة كونه دليله مقابلة من مقدماته ليله فيكون الإفتقار بالعكس كما نزع المشايخ من أن  
 دليل اثبات الواجب مبني على بطلان التسلل قوله وأعلم أنه يمكن إثبات الواجب ذكره أما لأن التسلل كاره للضرورة  
 وبطلان الملازم يستلزم بطلان الملازم وأما أنها لا يمكن معا فذكر أحد علمه شعر بذلك الآخر قوله وهما  
 باطلان لأنه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فإنه إذا كان المجموع عليه غير علة لكل واحد من أجزائين  
 الذي هو علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك إذا كان كل واحد منهما علة للمجموع لأنه لا يكون علة  
 لنفسه إلا من الثاني الذي هو علة له فإدعاء المجموع علة لكل واحد من أجزائه وفي هذا المقام إجماع كثيرة لا يلزم  
 المقام إيرادها قوله فينقطع التوفيق لعدم توفيق ذلك الخارج على واحد منهما قوله البرهان السابق <sup>ص</sup> أنما  
 أن سلسلة المعلولة لا بد لها من علة خارجة فيتم السلسلة عندها وأما بطلان عدم تنهاها للمعلولة فلا بد <sup>ع</sup>

قوله وهي لا تكون الا اذ الفعل لا يكون الجمعية كان الكلام في العلة الموحدة وهي تحت لسانها  
 مع للعلول لم يكون الدليل للحد كوحدة ما لا يمتنع ايضا قوله وهذا الذي هو اي برهان التطبيق <sup>بالمثل</sup> يتم  
 وما في العلة والمعلولات للجمعية في الوجود اما مرتبة تطعن في سلسلة العلة والمعلولات او صحتها في الاعداد  
 او غير مرتبة كما في العنوس للتعاقب كالحركات العقلية واليهذه المتكامل والحكماء استلزام الجمع الترتيب  
 طرحت في عددهم فيما يليه الترتيب الاجتماع قوله ويبيّن عدم تهاهي العنوس الساطعة <sup>بمثل</sup> اي برهان التطبيق  
 عدم تهاهي العنوس الساطعة المعارضة الذي في هذه الساطعة او سطو من تعجيب <sup>بمثل</sup> ان العنوس الساطعة فدية بالبرهان  
 المتعاقبة اراد وانما واحدة محدودة الحد الذي هو شرط فيصلها من اللداء القديس والمعارفة عن الاعداد  
 متناهية فلا تهاهي الحد التي اقيمت عليها الاستدعاء الى اقتضاء الدور العقلية التي تهاهي في سلسلة  
 في عدم تهاهيها اما الحد وان لا بها متعاقبة على حركات واما العنوس فلا بها وان كانت ثابتة  
 لعل لا يتراق عن الحد فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بها ترتيب طبيعي ولا وصفي واما  
 قيد بالمقارنة عن الحد ان كان المتعلقة بالحد متناهية عدة الصداق تهاهي الحد ضرورة تهاهي الاعداد  
 قوله لا بها مرتبة اه دليل قوله ويبيّن عدم تهاهي العنوس الناطقة المعارضة على تقدير  
 بترابط الترتيب في حريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لا بها وان لم تكن مرتبة محسنة للذات لكنها مرتبة محسنة  
 الى الامثلة التي حدثت في الترتيب تلك الامثلة فيقول لو كانت العنوس الناطقة غير متناهية فليمر من  
 حملة متناهية ما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وحل محل متناهية ما حدثت في الامثلة التي تطبق  
 عليها على حسب تطبيق الامثلة وارفع ما راء كل جزء من التامة جزء من الساقطة لهم كون الساقط كالر  
 والامثلة متناهية ما قبل وما ذكره بعض الامثلة يعني ما ذكره بعض الامثلة في العنوس المتناهية لان هذا  
 يتم اذ كانت العنوس الحادثة في الامثلة للتعاقب متساوية في العدد وتطبق الامثلة للترتيب يحصل التطبيق  
 لكنها ليست كذلك اذ قلجرت حملة من العنوس في افعال وحملات اخرى اقل من الاولى والثاني وان احسن  
 تفاوت الاعداد الحدود يحس وقد يحدث احاد العنوس في اربعة مرتبة ليتحقق الاعداد فيها كما يحصل  
 الاطباق في اعداد العنوس اطباق احراء الرهان نجوانه ان هذا اما يدل على ابتاع تطبيق احراءه  
 في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي في التهاهي قل وكذا فيكم في الطدان العنوس اطباق احراء الرهان للترتبة  
 والكانت احراء متعاقبة محسنة قلة الاحراء وكرتقا لان كل حملة من العنوس لحد في زمان واحد

كان الابدان التي هي شر وطحا عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابدان التي يشغلها الابدان  
 ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان ان المتناهي  
 كما لا يخفى في ما ذكرنا ان دفع ما قيل اريد هذا الاشتراط كقيم على قول من ذهب الى انها حادثه قبل حدوث الابدان  
 بقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالعقبات عام لا القائل بحادثه قبل النفوس قبل الابدان بعض  
 الملبين بهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق  
 على الوجه الذي قررناه لم يخل بعدم تناهيها على هذا المذهب انتهى قول القائل بقدمها بالشخص فلا يلزم  
 ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والفايل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة متناهية كما قيل  
 هو اسطون ومن تبعه فليست عليه محام والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في  
 الكتب المشتهورة اللهم الا ان يكون من ذهب الى ان يعابى قوله اى في الجملة سواء كانت مجموعة مرتبة او غير  
 مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين اما عند الحكماء فلا يخفى ان في الموجودات المجموعة للمرتبة قالوا اذا كانت  
 الاحاد موجودة في نفس الامر ولو كان بينهما ترتيب فاذا جعل الاول من اجل المجملين باسرا<sup>١</sup> الاول من الوجود  
 كان الثاني باسرا<sup>٢</sup> الثاني وهكذا اوتيم التطبيق واذا لم يكن موجودا مع المرتبة لان الامور المتعاقبة معدومة كما هو  
 في كل زمان واحد ففي كل زمان نفرض النطاق كما يمكن الدعا اعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق في نفس  
 الامر فيقطع بانقطاع الاعتبار كذا الامور للمجموعة الغير للمرتبة اذ لا يلزم من كون الاول باسرا<sup>٣</sup> الاول  
 كون الثاني باسرا<sup>٤</sup> الثاني وهكذا الى اذ لو حظ كل واحد من الاول واعتبر كل باسرا<sup>٥</sup> كل واحد من الاول لكن استحضار  
 النفس لا نهاية له مفصلة هي فيقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق من المجملين للمتلدين  
 الاستسواء وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باسرا<sup>٦</sup> اول الآخر كان كافيافي وقوع اجزاء كل  
 منهما بمقابلته اجزاء الآخر كجمله في اعصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التقصيل واعتراض على التكون بانه  
 كما يجلو اذا ان توقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما باسرا<sup>٧</sup> جزءا من الآخر او يكفي  
 ملاحظة وقوع اجزاء احدهما باسرا<sup>٨</sup> اجزاء الآخر على سبيل المثال ان كان الاول في زمان كجزء في الزمان للمرتبة  
 لان الذي لا يقدر على ملاحظة الامور الغير للتناهي مفصلة سواء كانت مجموعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه  
 يعلم الميعود والموجود فلا وجه تخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا  
 اذ يحكم العقل بعد ملاحظة المجملين بملاحظة ابعادها بانها اما ان يقع باسرا<sup>٩</sup> كل جزء من احدهما جزءا من الآخر

ولا يقع على الاول يلزم المساوي وعلى الثاني ينتهي قوله فيجري في الحركات العقلية هذا على ما هو المشهور  
ظاهراً فانها لو كانت متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق هذه الحكام من ان المجملية لا تقدر  
عندهم اعني الحركة بمعنى المتوسط بين المبدأ والمنتى امر واحد عارض لا فائدة مستمرة من الدليل الى الاصل لا تقدر  
اصلاً فلا يجري فيها وكذلك الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلاً قوله فانه ينقطع بانقطاع  
الوهم اي عن ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد من تجريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر  
ليحصل العقل منها اجليتين ويفرض قوع الانطباق بينهما فيكون متناهي في نفس الامر في نفس كل مرتبة او ما كان ناقصاً  
فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو ظوفا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق  
الا بملاحظة مفصلة او بالملاحظة الجمالية لا يكون الاحاد حاصلة فيها الوجود واحد وهو العلم الاحكام  
المتعلق بها والذهن لا يقبل على استحضارها الى النهاية له مفصلة فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق  
ولا يلزم تناهيها لا يتناهي في نفس الامر بل في حد فيقال الشاهد المقام الذي يحصل المجملية من سلسلة واحدة فربما  
جزء من هذه الجزئ من تلك انما هو بحسب العقل وانما الخاير فان كل في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء  
من هذه الجزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية وللوجوده لان العقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل  
الاجمال اولاً لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء المجملية على التفصيل لم يتم الدليل في الوجود المتروكة المتبعة  
اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان يحصل المجملية في التطبيق وان كان محسب العقل لكن احاد السلسلة  
لا بد ان يكون موجودة ليكون المجملية موجودة ويكون وقوع كل واحد منهما باثره اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوعه  
لخلفه تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاول ام قوله ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار  
العقل على سبيل التعاقب ان يكون للفرض فدية ومتعلقة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التناهي فلا ضرر لكان  
كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهي دائماً والتطبيق لا يستلزم تناهي  
مالا يتناهي قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى كونه متناهيها على ما مر عدم كونهها في الوجود الجاهل لا يوجد فدية  
آخر من الوجوده منه يكون متناهيها دائماً قوله لكن يشكك بالنسبة الى علم الله تعالى احصاه ان مراتب الاعراض  
الغير المتناهية ونسبة الانطباع بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشغل علم المكنون والمتنم فغلى في تقديره التطبيق  
يلزم انما هو ليس بمنتهى في الوجود العملي نعم هذا خلاف قوله فتأمل فاعلم عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يتناول  
العلم ان قدرته الشاملة انما تشمل ما يعتنم وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة مما انتهى

قيل في لزوم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بالغير فتعلق العلم بما ان الجزم بعدم تعلق العقل بما يقرب  
 يتعلق بفتايل قوله وتوضيحه اى توضيحه عدم ورود النقص على اركان السطوح بالاعداد والمقدورات والمعلومات  
 المشار اليه بقوله وذلك ان التناهي والانتهاى في شئ الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن في الشئ يدل على  
 الوجود لا يتصف بالتناهي عنه فالاعداد والمقدورات والمعلومات فقطم النظير عن الوجود لا يكون متناهي  
 والمتصف منها بالوجود ليس الا في التناهي اما في الذهن فلا يقدح على استحقاق ما لا يتناهي واما في الخارج فلا  
 كما هو موجود في الخارج متناه فعله كالتقدير لا شيء في التطبيق بغير العلم كونها غير متناهية حتى يفرض الجهل ويلازم  
 تناهي ما لا يتناهي قال بعض الفضلاء كون التناهي والانتهاى في شئ الوجود محض تأمل بل المتخصص به وايضا ان اركان  
 من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهي والانتهاى في شئ هو عين العلم  
 بمعنى الاستيعاب والسلب بل بمعنى العلم والمملكة اللذين لا يتصف بشئ منهما الوجب والوجود والمفقطه  
 وموجود عدم والمملكة يكون وجوده في الجملة وعند الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين في الاعداد  
 عند عدم من الوجود الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم خبريان به ان التطبيق فيها عدم التوكيد بها كقول  
 الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزءا فلهذا بل كل فريضة مركبة من وجوهات مبلغة في تلك  
 يدل على ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على المحقق الذي انصر في حاشية الخبر ببيان الاعداد في الوجود  
 الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها في قوله وما يقال فيها غير  
 متناهية اجاب سوال مقدس انه قيل ان ذلك الوجود والاعداد والمعلومات لا تتغير متناهية بشئ من التقدير في  
 معنى عدم تناهيها واصل الدائم ان اطلاق الانتهاى عليها مجاز باعتبار انها وجوهات اسها كانت غير  
 متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاى الى حد كما في المقدورات بل عدم  
 في سائر العلم والمعلومات بالفعل ولا يلزم الجهل قول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تتغير بحسب تعلق العلم  
 ايجاز ليس كذلك بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتجلى العلم به فهو حاصل له نعم بالفعل من غير ان يتوقف على  
 اركان المعلومات لا يتصف بغير الاعتبار بالتناهي لكونها فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي  
 انما هو باعتبار انها لا تنهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسمها كانت غير متناهية وذلك  
 انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه بغيرها كالمعلق على غير متناهية امك جريان التطبيق  
 فيها باعتبار الوجود العلم في لزوم تناهيها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال بكونها

لا نعمل على سبيل التفصيل منم الوقع فيكون متناهية باللبية الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية  
 بالانبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ماله المقترض من ان علم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم التناهي  
 الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه على الجبريات المتحددة على قدر متجدد لها على ما هو رى الاحتياط وكشله  
 ان الجبريات المتحددة لا تنهى الى حد اذا نعيم الجنان كما ينقطع لها تقدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكل  
 المعنيين اى بالفعل بمعنى عدم الانتهاء الى الحد الحقيقي ولذا قال الشاعر في شرح المقاصد ان علم تعالى غير  
 متناه بمعنى انه لا يمتد الى الحد لا يتصوره حد ومحيط به لا يتناهي كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه  
 اشارة الى معنى في رعاية الوحدة في جوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظ عبارة المدح والثناء  
 الله على الجبر في الحقيقة في ثبوت الوحدة له ضرورة ان الجبر في الحقيقة لا يكون الى واحد فلا معنى لذكرها وجعلها من  
 مسأل الغنى فيها لا تكون النظرية وبما هو فينا اندفع ما قاله الفاضل الحاشي من ان توهم الاستدراك جالفي  
 الصفات الآتية له تم ايضا من اثنى العليم السميع القادر وهذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلتجوز  
 الى ذكرها من الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فمدح من ذكرها  
 وجعلها من مسائل الغنى متجدد فأنحن في قوله وحاصل الدفع الى الجبر ان بين حاصل الدفع ان الضرورى هو ثبوت  
 الجبر في الحقيقة وانه الشخصنة ووصفه والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة اعنى الوجود لا في ذاته بل في  
 حيز حقيقة هذا تقرظ عبارة الحاشي وانت خبير بان في التوهم بالعناية المذكورة انما اقيم اذا كان المراد بالصفة  
 الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجبر في الحقيقة واما اذا كان المراد بموجب الوجود مطلقا على ما بينه  
 الشاعر في يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصفه الواجب به فالتوهم المذكور صمد في تلك الازمنة لا بالارادة الوحدة  
 صفة الواجب يقال له ليس المراد بالله الجبر في الحقيقة حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل وجوب الوجود  
 مطلقا وثبوت واحد نية محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال فيه اشارة الى التوحيد هو عدم اعتقاد الشراكة  
 في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالهية و  
 حواصها وادبالا لوهية وجوب الوجوب بنحو ما بالامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للجسام مدبر للناس  
 مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه اذ قيل هذا على تقدير ان يكون هو لثان والله متبدا واحد  
 حيز في رد الله على الجبر في الحقيقة في ثبوت الوحدة له ضرورة فلا فائدة الحكم ويدفع بان المراد وصفه في صفة الوجوب بانه  
 عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا فواته مرد على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم له تعالى



في الامور المذكورة فما اذا كان ختمه هو بطلان ما راجع اليه من التوقيف والله حجة واحدة له منه  
على ما في الكتاب عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرئ في يوم الجمعة في ارباب الدنيا ندموا اليه فخر  
بسم الله الذي سألوا عن صفته هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون  
الا يعني اذ كان المراد بالاطمين ايضا اثنين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الله واجب  
الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الوجوب امكان التامع بينهما انما يلزم لو كان صانعهم قادرين على الكمال  
لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون عطلا او موجبا او ناقضا وصرح لا يمكن التمام  
بينهما اما تقدير كواحد منهما معطلا او ناقضا فظا وما على تقدير كونه موجبا فلا يجرى ان يكون الا ثارا الصادرة  
عنه بطريق الحيابة الزيادة الصادرة في الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقييد بالوقت الى القادر  
ولا يجوز الى اللوحي كان مقصده الذات فيكون الوجه ما قبله يجوز بتوسط شروطه اذ قد يجوز ان يكون اختيار الواجب المختار  
شرطا لا يجزأ به بالحق فمما فكل ما يختار من المختار يكون الذات الموجب بالحيابة قوله في تقريره للحدس اه اي اذا  
كان المراد بالاطمين الدليل الصانع القادرين على الكمال فقولاه لا يمكن اه محل تأمل كانه يدل على ان  
المدعى نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو شخص  
من الوجوب مطلقا قوله الا اريد قوله اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق  
الا الوجوب على وجه الصانع والقدرة الكاملة في يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اه اي او لا يخص  
المدعى بل يترك على حاله ويبدل استلزام الدليل القطع والحيابة بفقده القدرة نقصا لا يجب فيه الزمان  
صفا فلا يكون الموجب والمعطى ناقص القدرة ويجب الواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو امكن اجبا  
لا مكر صانعا قادرا على الكمال فامكن التامع بينهما قوله لكن وهذا اه اي لكن يرد على البيان انه لو كان  
الاجباب نقصا فم قلتم بان صفاته تعالى قد يتصا درة عنه بطريق الاحتمال فيقال انه تعالى ليس فاعلة  
لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الاقتدار عندهم هو الحروف و  
ليست بجاذبة فلا يكون لها فاعلا ولا يخفى انه ليس بشي كانه اذا لم يكن مستندا الى التامع قل يلزم لعدا الوجوب لانه اذا كان  
لا يتخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا اتفق الثاني قل يلزم الوجوب ولذا قال في شرح  
المقاصد استناد الصفات عندهم يشبهه ليس الا بطريق الاحتمال وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي  
ان يخص بقاء الصفات وسيجيء في مباحث الصفا كلامه لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين الايعنى ان بيان

ليس إيجاب الصفات وبين إيجاب ما عليها بأول كما أن الثاني تنقصر مستكمل قبل الفرق واضح كصفات  
 الواجب كما لا ريب له لأن المختلوع عنها تنقصر بخلاف غيرها ولا شك إيجاب الكمالات لا يكون نقصاً بل جوازاً وإيجاب  
 غير الكمالات القول فائدة الوجود على الممكنات خير كما في غيرهم أن يكون بطريق إيجاب القول بأن كمال السلطنة <sup>تقتضي</sup>  
 أن يكون الوجه قبل كل شيء وبعد ما لا يعتد به في المقامات اللفظية على كبر المختلوع عن الصفات نقصاً في ذاته  
 ثم ممنوع كإدله من قبل قوله قولهم سناجحا الأول المنقضاء أي في هذا الدليل سناجحا الأول المنقصر  
 الإجمالي بأن يقال طلبكم جميع مقدراته غير صحيح لأن سناجحا في هذه المادة مع تحلف المدلول عنه أو كونه <sup>يستلزم</sup>  
 المحرعي عدم وجوب المختار بأن يقال لو أمكن الوجه المختار كما يمكن تعلق إرادته بأعدام ما صدر عن ذاته  
 بطريق الإيجاب أي صفاته تعالى لكونه أمراً يمكناً في نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو ما لا يحصل  
 كل من مقتضى الذات أي وجود تلك الصفة ومقتضى الإرادة أي عملها فيلزم اجتماع التقيضين في نفسه أو كونه  
 أحداً فلا يخلو ما لا يحصل مقتضى الإرادة في غير المختار المختار في اللوهمية أو لا يحصل مقتضى الذات  
 فيلزم تحلف المدلول عن علة التامة وهو بطا حاب لبعض الفضلاء بأن المختار أنه لا يحصل مقتضى الإرادة فتوكل  
 لزوم الحجر فلنا لا نلزم من الحجر المنافي للوهمية لأن الحجر لا يشك في ذلك من قبل ذاته والحجر الذي هو في الله  
 لا ينافي اللوهمية بل المنافي لها الحجر الذي يكون لسد الخيط طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل أي ليس المنافي المنقصر  
 أعني من مقتضى معيب وهو لزوم الحجر يعني أنه لا ينافي له حصول مراد أحدهما دون الآخر يلزم من الحجر الآخر ما أن  
 القدرة على المنع بالغير ليس بحجر لأنه ليس محلاً للقدرة أدهى يتعلق بالممكنات الصرفة الذي يرى أنه تعالى  
 لا يحد على أعدام المدلول من وجود علة التامة ولا شك أن إرادة أحد الطرفين وجود الحركة متلخيلاً <sup>يوجد</sup>  
 فمتما فعدم ورقة الآخر عليه لا يكون محجراً جاب عنه بعض الفضلاء بأن عدم القدرة على الممكن الذي ينافي بناء على  
 هذا الخيط طريق القدرة عليه غير منافي للوهمية ولا شك أن عدم القدرة على المدلول الممكن الذي بواسطة  
 وجود العلة التامة هو ليس بالحجر لتغير الغياب انتهى كلامه وفيه أنه يلزم على هذا أن يكون الوجه قادراً على  
 أعدام المدلول من وجود علة التامة دفعا للحجر وهذا يستلزم وجود تحلف المدلول عن علة التامة وهو خلاف مقتضى <sup>القدرة</sup>  
 ما هو قوله وبالحق هذا هو التحصيل الدليل بحسب ما لا يجرى ما في النقض لا يرد عليه المنع يعني أنا نفرض تعلق إرادة الحجر  
 بما هو بقول المدعي أنه لو أمكن التحرك كما يمكن التمام بأن يري أحدهما حركة ويتذكر أن إرادة الآخر سكوتة ولا شك أنه لا يجرى  
 في صحة النتيجة أن مقتضى الذات مقدم على انتقاصه توسط الإرادة قوله ولا ينافي المدلول أيضاً لأن كل واحد متعلق لا ينافي

يكون بالمكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اي لا ندفع اه يعنى ان المراد بالنضاد والحقى اللغوي  
 المتألفات مطلقا دون الحقى الاصطلاحى على اسمى وان الكلام على حذف المضان اعنى لفظ التعلق كان الكثر  
 فيه حيث قال وكذا انتقال الازالة بكل واحد ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالنضاد الا يعنى لم يرد بالنضاد كونه  
 الموجود يربط بحيث لا يتجهان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوجه تعقل احدهما على تعقل الآخر كما حصل الضدين في  
 محلين جاز في قدر يتحقق التضاد بين تعليقهما المخل في صحة الدليل للقيام متعلقهما ضرورة ولا يكون متعلق لهما  
 السكون ومتعلق بالحركة فيجوز حصول ذلك التعليل في الدليل بل عاصمة الحقى التضاد بينهما قوله وايضا لما  
 اه اى ايضا يرد على تقدير ارادة الحقى الاصطلاحى الى البان من الاجتماع في محل واحد لا يتحقق في التضاد  
 فان كل واحد من النضاد ايجاب والعدم والملكية والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين  
 تعلق الازالتين لا يكون في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لا التعلق فيجوز ان  
 قلر ثبت بينهما انا في الكلام مقبدا في فيه انه لو كان التعلق بين التعلقين التضاد لكان المتيقن بغير المراد من غير  
 الحركة والسكون ياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلا اه يعنى ليس المراد بالامارة الدليل  
 الظنى متى يرد بان الظنى لا يقيد في الطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم اى يلزم العجز  
 الاحتياطى الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياط الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود  
 او في اليجاد اى في شئ اخر نقص يستحيل على ات الواجب فان الاجتماع مستبعد على ان وجوب الوجود مدعى  
 كل كمال ومبعد كل نقص اذا كان الاحتياط مستحيلا على ات واجب الوجود لا يكون العاجز واحبا  
 حادثا وممكنا وبما ذكره المحشى انهم ما قيل من ان الازالة الاحتياطية في اليجاد وهو لا يستلزم الحدوث ولا  
 ممكن بل المستلزم للاحتياطية في الوجود وهو غير لازم لكونه عليه اربها انما يتوقف على ميقول بحجة الاجتماع وان الازالة  
 الاحتياطية مطلقا تفقد الواجب بختار في اليجاد الى مكان المعلول ناهل ولا يخفى عليك ان قول الشارح  
 من اجابة الحدوث لا يدل على ان الممتنع اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا ولا فلا حاجة الى هذه المقدمات كانه  
 اذ لم يثبت ما من وجوب الصانعين القادرين على الكمال فيغير قوله ولو امكن الهان بقوله اى صانعا فان  
 على الكمال ليس بشئ قوله ان قلت اه حاصله ان الازالة عدم حصول مراد احدهما ليستلزم عجزه والا لم  
 يقول المعتزلة بعجزه نعم لانهم قالوا بان الله تعالى ارادة طاعة الفاسق واما بالكافر وممن لا يحسن  
 قوله قلت العجز اه حاصله ان المعتزلة يقولوا بعجزه نعم لان الازالة عدم فسيان اذ تفسر كعجز الخلق عنها واراة القوة

يجوز التحليف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي القنوصية دون الفسقية فلا إشكال قوله وهو كما  
 يستلزم انتفاء المصنوع أي يعني أن مكان التمانع لكونه محالاً إنما يستلزم أن يكون التعدد للمستلزم محالاً لأن  
 لا يوجد مصنوع بالفعل بخلاف أن يوجد بأرادة أحدهما ابتداءً من غير وقوع التمانع فإن الإشكال لا يستلزم الوقوع  
 فعلي هذا التقدير صريح قوله يستلزم أنه راجع إلى إمكان التمانع ويحتمل أن يكون راجعاً إلى عدم تعدد الصانع فالمعنى  
 أن إمكان التمانع إنما يستلزم عدم الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو أن لا يكون له أحد  
 منها أصلاً بمعنى السلب **الظاهر** أن لا يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملامة  
 كما لا يخفى نال فإنه دقيق قوله وهذا الجواب مبني على أن اللفظ المتبادر من قوله عدم تكونها علم التكون  
 بالفعل إذ حاصل الجواب على ما عرفت أن لا يزاد أن إمكان التمانع يستلزم عدم تكونها بالفعل فإن إمكان التمانع  
 لا يستلزم وقوعه فيجوز أن يوجد بأرادة أحدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله أنه إذا عرفت أن هذا الجواب  
 مبني على الظاهر فاعلم أن معنى العداوة أنه يمكن أن لا يبنى على اللفظ المتبادر بل يفصل ويقال إن اللفظ المستلزم عدم  
 بالفعل فيمنع الملامة فإن المستلزم له الوقوع لا أن إمكان فيجوز أن يوجد بأرادة أحدهما قبل وقوعه أن  
 أردتم به عدم التكون بل إمكانه فالملازمة مسلمة فإن إمكان التمانع يستلزم إمكان عدم التكون لكن كما هو مبني  
 المستلزم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر فيما قلنا من تحرير العداوة حتى يظهر لك أنه يستلزم عدم ما قيل أن لا  
 على العداوة منه الملامة فلا معنى لغيره بعينه في العداوة قوله لو قلنا الحكم يتكون بالبهاء والدر من أي  
 لا يتكون بالفعل كما هو اللفظ المتبادر قوله وأما الثالثة لأن مقتضى القادرية ذوات كماله ومعهم المقدورية إنما  
 الحكم فنسبة الممكنات إلى الالهيين المفروضين على السوية فأنه قد ما قيل أنه يجوز أن يكون لبعض الممكنات خصوصية  
 بالنسبة إلى أحدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يريد عليه أن لا رد بين الالهيين والقدريين بل لا بد من الجمع  
 تقدير التمانع المفروض بأن يكون محذوراً بل هل كان الواكناً لم يتصور السباع والرضى لأنه يمكن التمانع بينهما  
 في إيجادها بأن يهلك واحد من الالهيين بإيجادها على سبيل الاستقلال في تقدير التمانع لكونها أمراً عجيماً  
 القدرتين فيلزم نقص قدر إلهيهما لأن الرادتهما قد تعلقت بإيجادها على سبيل الاستقلال والقدر قد تم تقبيلها  
 فيلزم التوارد أو باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يريد عليه منع الملازمة بأن لا نعم أنه لو قلنا لا لم يتصور السباع والرضى  
 أن يكون الالهيين لا يستلزم وقوع التمانع في الإيجاد عقلاً حتى يلزم المحال بل إمكانه هو لا يستلزم الوقوع فيجوز أن  
 قبل وقوع التمانع بأرادة واحد منهما أو بقول من أحدهما إلى الآخر وإنما قال بغيره لأن قوله المستقلين يستلزم

وقوع التناقض في حكم عادة من في الشرح قوله تعالى **الذي لا يظلم شيئا** لا يعني ان البر يزيل المد كور ما ان يكون على كونه  
 بدون اعتبار التام على احوال الظاهر في العلم الغير المتحاسب الى البيان في مختار الشق الاول وهو ان تكونها  
 واقع مجموع القدرة وان قولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه مجموع القدرتين بحيث  
 يتعلق الزيادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الحق مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها  
 وانما المناقضة ان يتعلق الزيادة بوجود القدرة بحيث يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا مجموعهما  
 يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الزيادة قوله كذا في افعال العباد عند الاستعداد  
 فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة  
 كافية في حصولها الا ان ارادة تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا  
 يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوينا باحدا هما ولا ينافي انه يستلزم الترجيح بلا مرجح ويجوز ان يكون الترجيح ارادة  
 احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تقويض احدهما بارادة تكون جميع الامور الى الاخر كذا يجوز ان يكون  
 كل منهما مستقلا في الوجود لكن ارادة احدهما وجوده فوجوده لم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا استحالته في  
 ذلك قوله والتحقيق في هذا الامر التحقيق في الالوية بجهة قطعية او قناعية انه ان حل الالوية على نفي تعدد الصانع  
 مطلقا سواء كان موثرا بالفعل اوله في قناعية لا تقيد القطع فانه سواء اراد بالفساد والمخرجه عن هذا النظام  
 او عدم التكويز منه للملائمة اراد بالالفعل ومنه انتفاء اللازم ان اراد بالامكان على اينية المشايخ لكن النظم  
 منطوق الالوية نفي تعدد الصانع الموثر في السماء والارض حيث قال تعالى **الوكان فيها الهة الا الله الاله** فانه ليس المراد  
 بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لا الاله منزوع التمكن فيكون المبدأ المنصور والتأثير فيها والمعنى انه لو كان الموثر فيها  
 الهة لفسدت اى لم تتكونا فالحجج ان الملائمة قطعية والالوية بجهة قطعية اذا تأثر الاهلين في كونهما على سبيل التوهم  
 بان يوجد كل منهما على حد احوال كالملائمة التوهم فتأثيرهما في كونهما اما على سبيل الاجتماع <sup>بما</sup> يمكن كونهما بمجموع قد <sup>شما</sup>  
 او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون الموثر في بعض منهما اله وفي بعض اخر اله اخر فنقول لو امكن الهان  
 موثر فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لاحتمال التماثل بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تاما لقدرة لكن  
 انكر التماثل في الاستلزام فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء <sup>وكل</sup>  
 وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة ان الغل امر جزئية الكل المستلزم كانهما عدلته او  
 انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع كانهما عدلته التامة فعلى تقدير <sup>قد</sup> الموثر في العالم يلزم ان يفسد العالم

بمعنى ان لا يوجد هذا المخصوص لان المتعدد يستلزم إمكان التمام المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا  
 المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فتنتفيح قوله فنلزم انعدام الكل  
 اذ انت على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل والبعض عند عدم كل واحد  
 صانعا الذي يستلزم إمكان التمام الذي يستلزمه نفي الصانع وبما حورنا الى الظهور ان قاله  
 المحقق المدعى فيه ان يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل فذلك البعض وان اريد ان يلزم انعدام  
 الكل والبعض بالمكان فالتقاء اللزوم ليس بشيء منشأه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لا ينافي  
 للمكان التام الذي هو كونه صانعا المتعدد كما لا يخفى والفاضل المحجلي لم يحجج قول المقدم فوقف فيما وقف واعلم انه  
 حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه كما يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا انما ياتي ما ياتي  
 من تحريك الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجب الملازمة اى يمكن توجب الملازمة  
 في الية بحيث يفيد ان تقدير الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان متزايلا بالفعل اذ كان وهو ان يقال لا يرد  
 عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تقدير الكثرة الذي من شأنه التأثير والاحكام بل كبر العالم مكانا فلهذا ان يكون  
 لان وجوده في مكانا لكونه حادنا ولا اى اركان العالم مكانا حين تعدد الواجب لكل التام بينها بمنزلة  
 كون كل منها قادرا انما يتحقق مع محقق مقدرة بينهما اعني امكن المصنوع لكن امكن التمام مع كاستلزام الجمع على  
 فلا يكون العالم مكانا لان مكان التمام كانه مجموع الامور على التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد  
 مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء مكانا حتى لا يلزم إمكان التمام الذي هو محم وبما حورنا ان ذلك ما قبل ان يعدم  
 امكن العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون بحال كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلان  
 مما سبق من كونه محميا جزا ان احادنا اذ الوجه كما يكون احادنا ولا يخفى عليك انه يمكن محم ما قبل المحقق من شرح المقاصد  
 على هذا التوجيه بل لا يكون بل لا بد من ان يكون السماء والارض لم يكن كونهما ويكون التوزيع على سبيل التام الفرضي  
 هذا فاعلم ان قوله لو اريد باللازم ان نقل عنه لتقرير الالهي هكذا هو جدينا انما لا يخفى انما لا بد من  
 كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال امكن ان يكون جدي المصنوع مع وجود علته التامة وهي زيادة كل منهما  
 فمتناه ان يوجد محميا او بكل منهما واحدهما لكن جعل الفساد في الية على هذا المعنى مما لا يخفى بعد ان انتهى كلامه  
 فمتناه اذ دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه العبدان الملازمة عدم التكون من الاستقلال فكيف نقيد  
 بالامكان لم نقيد بعدم وجود علته التامة فلو كان كالمعنى ان امر الدليل هو كونه محم قطعية لمقتضى الملازمة وانما اللزوم

أما الملازمة فلان التعدد يستلزم إمكان التماثل وهو يستلزم عدم التكون لاركان مع وجود التماثل  
 التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من عدم المعلول مع وجود علته التامة فمتنع واما  
 تامة قوله فيلزم اذ كان كماله لو كان تفكيك الدالة على انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في الزمان الماضي لا يزم ان يكون كلا  
 الانتفاءين في الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين متفرعين عن معلومين السامع لكن قصد به باذخال الو  
 عليها لتعليل الثاني بالاول وان قولك لو جئتك كالزيتك يدل على ان كلاهما من معلوم انتفاء عند السامع  
 لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقتضى من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب  
 الزمنية الماضية والحالية والاستغناء البلية بل ليس تحقق الانتفاء الثاني المقر عند السامع ولا كية لا تفيد فذلك  
 استدلال قوله ولو سلم الدلالة انه يعني ولو سلم ذلك لكانت على انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد في  
 لغير المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بل انتفاء الفساد في الماضي كانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي  
 يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادثة لا يكون لها فلا يكون ما جاء به التعدد في الحال  
 فيكون الصانع واحدا قوله قراء المتكلمين ان ما قدم في كلام البعض المحكم بترادف الواجب القديم مستقيم  
 بان يكون المراد به التساوي في الصلوات ما هو المشهور من اتحاد في المفهوم فان قدماء الحكماء قد يريدون بالتواضع  
 التساوي في الصلوات حيث ذكر الشيخ ابو العين الكاظمي والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل  
 منهما على الآخر فبين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما اوجدهما استبان  
 احدهما مشتركا بينهما والآخران متغايران والقرادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالقول  
 ليس على ما ينبغي فخر احتمال اذ ليس في عبارة ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونها من الالفاظ المشتركة لقوله يرد على  
 ظاهرا اذ اريد على هو المفهوم من ظاهرا البصر من ان وجود الصفات كوجود الواجب يقتضي ذواتها من غير احتياج  
 الى شيء فخرج عليها كغيرها من صفاتها في وجودها الى موضوع فكيف يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيءنا وبذلك ايتى بال  
 البصر في المذكور وهو المراد من كونها ذاتا لذاتها الواجب ان يعجز الله تعالى كافيته في اقتضاها لها من غير  
 احتياج الى امر فلك ان الله تعالى موجب صفاته فلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذي لا يمكن  
 المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ياتي في موضوعها فخر لا يرد ما ذكره هذا احاصل ما نقل عنه لكن  
 كما يرد على ما ظنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا كما بمعنى عدم  
 احتياجه الى غيره اصلا فيكون له صفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا لما ولى الله

تمامية في نفسه لتوقفه على القول بآثار الحجاب للين نقصا في صفاته وبيان قوامه على الاحتياج إلى الجبر  
 دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو في ذاته اذ كان صادرا بالفضل والاحتياج  
 وكل ذلك متحقق في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة كذا في قوله لانه راجع الى الوصول في الوجوب كان  
 حمل الله عليه يحمله واجبا لذاته كذا لا يحمل الصفات عليها بل يحملها واجبة لذاتها بلا تفاوت ولا يطابقه الاستحسان  
 اسد كور فان قوله كان جائزا لعدم في نفسه صريح في المراد ان كل ما هو قديم فهو جازم لذاته بمعنى ارادته وحقيقته  
 يبيّن لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العلم في نفسه ان يقال الوجوب بهذا المعنى قبل هذا ايد له  
 على ان وجوده لا يعني ان قولهم المحللات ما يتعلق بوجودها ما يحتاج الى شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا تتعلق بوجودها  
 بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذا سبحانه البنية فان بذلة العقل حكمة بالصفات محتاجة في وجودها الى  
 موصوفها فارقت ما يحكم بالضرورة هو احتياج لصفة الوجود للموصوكة الاحتياج الى الجبادة والدلائل كذا  
 الصفة مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالاجتماع ههنا الخفاء من العدم الى الوجود فانه غير لازم من حيث  
 الى المخصص مله في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود كاشك وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصو وجود  
 هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق  
 العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى القسيو بالعدم مجاز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الاحتياج وما ذكره  
 من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس صحيحا على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا بانه  
 والمتسلسل كل ما سوى الله حادثا في المحتاج الى الحادث حادث لا يجدرى نفع المجاز ان يكون المخصص من  
 انما قال بعض الفضلاء الجهالة البنية انما يلزم اذا كان محمولا على كل ما هو اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور  
 ويكون المراد لو لم يكن لاجل ذاته اي لذات الوجوب كان محتاجا الى مخصص صائن مفارق فيكون محمولا اذ لا ينبغي  
 بالمحدث انما يكون محتاجا في وجوده الى الجاد شيء آخر مغايرة والصفات ليست غير الذات فلا يكون محمولا  
 فلا تلزم الجهالة البنية اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجوده بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى على كذا  
 هذا الوجه مع استلزامه استدراك القول وكذا لما اجاز ان في نفسه بل ياتي عنه ومع روح والاعتراض السابق  
 يرد عليه انما لا يلزم انه لو لم يكن واجبا لذاته نعم كان محتاجا الى مخصص متفارق كالمجوز ان يكون محتاجا الى الله  
 ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الوجوب التي هي بصفة واجبة بذاته نعم فلا يلزم  
 حلة نه ولا كونه واجبا لذاته تاما فانه متطاهر الازكية قوله وان قالوا ان الله تعالى قال في سورة المائدة



كلما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شئ من صفاته القديمة  
 بقدمية بالذات بل محتاجة بالذات كخصية هي الى موضوعها فيكون اختلافه في كونه وجودها متعلقة بالاحتياج  
 فلا يلزم الجرمية فيرسلين انه لا يتبع حكمهم بالصفات ولجبة بالذات لعدم كونها ذاتية بالذات قوله اما  
 الاعراض الا يعنى اما ما قالوا من ان الاعراض غير ذاتية لا يبقا بها ليستلزم قيام المعنى بالبقاء لا يبقا بها غير هذه تفك  
 عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليس عبا قديمة ضرورة ان البقاء انا يحصل في زمان الثابت  
 لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على اسمي في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء لا يعنى مجرد  
 قوله بالبقاء الصفة نفسها انه ان لم يكن بنفسها الاتحاد في المفهوم فذلك حال المحض فسادا لاد البقاء ايضا  
 الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه المحسوس وكذا يقال صفة باقية و  
 الذات في يقضى زيادة البقاء كالعالم يقضى زيادة العلم وان لم يكن به علم الزيادة في الوجود الخارج عن الله ليس  
 في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة  
 وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوز وانفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بالاد  
 الاعراض باقية بقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج بل في الاعراض اما البقاء فليس امر موجود في الخارج بل  
 حاله فيها كالحول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يرد  
 القول بتجرد الاعراض في كل الذي هو مصداق لمشاهدة الحس كونها منفكة عن البقاء حال الحدوث  
 وحصوله لا تضاد فيه بعبارة انما يفيد الزيادة في العقل كفي الوجود الخارج بل يكون للامراض وجوده للبقاء  
 وجود اخر ايضا فان تجرد الاعراض بصفة كتيبة كونها موجودة في الخارج بل تجرد ان تضاد بالامراض  
 التي لا تنحصر في الخارج كعبية البارئ توضع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج ولا لزم  
 محل الحوادث تاما فانه دقيق قوله على اسمي في التكوين حيث قال مرقا ان التكوين عن الملوك امر  
 ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هذا الفاعل ولا المفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والتجديد  
 ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر حقيقة صغائر المفعول في الخارج قوله  
 يعني ان تصور الواجب لا يعنى قد علم ما سبق الواسع بل جميع اجزاء ما سواه فاذا تصوروا ان حدث  
 جميع ما سواه على الفط البدع والنظام الحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كور الوجود على الفط البدع  
 يدل على العلم وكونه حاد ثابتا على القدر والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان الحدوث

على النظم البديع انما يدل على انما حده بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن محمول على  
بواسطة مختار صادر عنه بطريق اليجاب من غير قيد و ارادة كما هو مذهب قدام الفلاسفة حيث  
ذخروا الى ان العالم صادر عنه من غير قيد من غير قيد كونه للشيء فيكون في الوسط قادرا من غير قيد  
كان اليجاب بلا فضاء يدل على ثبوت العلم على غيرهما كما لا يخفى واما فينا اليجاب فيلزم قد لا يخرج استوسط  
كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار و عاقبته ان شاء فعله ان لم يشأ لم يفعل لكن المستظهر  
الاول كرامة الوقوع الثانية مستغنى بالنسبة الى انه لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا ثبتوها وقالوا انها غير  
قوله لان الله متعلق بقوله لا يرد معنى لا يرد ما يقال ان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما  
سوى الله فلا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا محجوب و ان العالم بجميع اجزائه فلا يقدر  
القديم باليجاب لان الموجد القديم لا يكون حادثا قولا ولا يخفى انه ينبغي ان لا يخفى ان هذا الجواب بما اذا بين  
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقصر على بيان حدوث ما انت جوده من الممكنات لكن لم يثبت شيئا فيجوز ان يكون  
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود في الحدوث والحدوث استغنى عن هذا بطريق اليجاب مختار المحجوب العالم  
قوله فاما اعتبار الله تعالى في الشارح النمط البديع والنظام المحكم لانه مدخل في بديهة الحكم والامكان  
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لا في الموجد القديم كما يكون حادثا بنبوت القدرة والاختيار  
على نبوت العلم فان صدور الفعل بالقدرة والاختيار لا يتصور الا مع العلم ونبوتها على ثبوت الحق فلا يمكن  
الا صفة ترجيح صحة العلم والقدرة فلهذا ظهر كلام الشارح في معنى ان ظاهر كلام الشارح على ان يتصور  
بالعنوان المذكور وجوب ثبوت السمعة البديهة بديهة لكونها تاما لا دلالة للحدوث وحده انما يتعلق عليها  
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والبصيرة اجيب بان المراد بالسمعة البصيرة ادراك المسموعات بالبصيرة اذ المقصود  
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه نعم واما ان مبادئها موجودة متعارفة فذلك مطلقا لا يخرجه عن هذا  
في قوله وصفات ازلية وهي العلم اه قوله وعلى هذا الظاهر كلام المحقق يدل على ان هذا العلم ليس له في عبارة  
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو هذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموقوف المعنى  
معنى على ان بقاء الشيء امر موجود في ذاته وجوده في قوله والمحيي ابقاء الشيء اه اشارة الى كمال المعيار  
عبارة عن علم الروايل على انه امر يقبل ليس بوجوده فيكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على ان  
الوجود لكونه اعتبارا نسبة الى الزمان الشارح عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال ان مقتضى قوله تعالى

كلام الشارح قوله يعني ان قولك كما في صفات الباري اشارة الى تفسير لقيام بالابتداء في  
 الخبز غير جار في قيام صفات الخبز بل انما هو تعالى محض وادفع هذا بان عدم جريانه لا يضر كانه ستره في قيام  
 اعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي ادعاه على  
 امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان وليكم محبة مقدمات قاسدة لا يستلزم المحر اعني مخالفة الضرورة قوله  
 ان اصحابنا جعلوا انه نقل عنه محض انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم  
 ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام كما تقرر  
 بينهما بحمل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والحدس عريان ومرد على الفقرة خامس انتهى كلامه اقول يمكن ان يقال  
 بان عدم بقاء الاجسام البعد عند العقل بل محال لا يستلزم سقوط التكليف والقصاص والحج اعجازا في عدم بقاء  
 الاعراض اذ لا بعد في تجدها فلذا جعل الاحتمال بالحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهية العقل والحكم  
 ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحدس لا من احكام العقل كالمتميز في المتن قوله فيلزم ان يكون له اي فلو كان له  
 جوهرا يلزم ان يكون مكناهة فيلزم ان يكون له وجودا خاصا على ماهية لان وجودات الممكنات تترتبة على ما هي  
 عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهية كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا وحاصل  
 هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات قال الله تعالى في الحجة والواجب معناه ما يكون وجوده من  
 ذاته والقديم ما لا يكون سبوقا بالعدم قوله وايضا اي بهم ايضا اذ لا ينافي ان يكون بالشيء اذ هو باق  
 وانهما احتمال ان يكون ذلك المراد من اللازم هو هي النفس ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الما الباطل عبل  
 اذ لا لنا الاحتمال عدم اطلاعا على وجودها مع فالنقص واجب احتياط العظم الخطر في ذلك كما هو منه الشرح  
 ومتابعيه اعلم انه كلام في جواب اطلاق اسم الاجسام الموضوعة في المقالة بل انما التزاء في السماء المتخوذة من الصفات  
 والادفعال فلهذا المعترلة والكروية الى ان لا دلالة العقل على انصافه تعالى الصفة وجودية او سلبية جار ان يطبق عليه تعالى  
 اسم يدل على انصافه تعالى بغير اسراء ورد بين ذلك اذ الشرح اولا وقد الحال في الاعراض وقال القاضي ان  
 من كل لفظ دل على معنى ثابت في جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذ لا يمكن معهما ان لا يلحق بل انه تعالى قد يقال  
 لا بد من نفي ذلك لا يهاهم من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشرح ومتابعوه الى انه لا بد  
 لتوقف وهو المختار وذلك الاحتياط لغير اسماءهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها  
 الباطل عبل اذ لا بد من استناد الى اذن الشرع كان في الشرح المواقف قوله ولا شك في جواز اذ



المفسر في باب جبر من جهة اسطر الخط اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي أي القول على المخالف  
بالحقاق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي لم يشمل له الحقيقة النوعية أيضا فأفهم بعد ذلك  
جنسا وإذا كان المعتبر في المجانسة للجنس اللغوي الشامل للأنواع الحقيقية فلا يلزم من تضادها بالحقانسة اللغوية  
التركيبية في ذاته نحو ان لا يكون له تعاقبة بسيطة ولا يكون له فضل مقوم فأقول إذا كان له حقيقة نوعية  
بسيطة فلا بد له من تعين غير عما يشترك فيه فيكون التركيب هوية له ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف  
التي يكون ذلك التعيين إما بعد ما يدخل في هوية تعالى فتأمل وإما بعد بعض الفضل عنه إلا عتراضا للملك كبر بالبرهان  
بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي أي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك أن ثبوت الجنس الاصطلاحي تعالى  
يستلزم التركيب في ذاته تعالى كما بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره بقرينة قوله في  
التمايز يفصل مقومة وأما قوله لأن ما هو اهواء فهو إشارة إلى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي وهذا  
مراد ويؤيده ما سياتي من قوله ولا يماثل شئ فتأمل قوله يعني أن البعد امتدادا لا يعني التمايز أو ليست للتشاك  
المتأني للتعريف بالتقسيم المحرود فالجواب البعد امتداد وله نوعان أحدهما القائم بالجسم وهو الجسم العيني والثاني  
الامتداد المحرود عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم كان خلاء وهذا النوع على ما عند من يقول بوجود  
الخلاء أي البعد المحرود الذي يشغله الجسم والخلاء وإن كان إطلاقا على الكمال الخالي عن الشاغل الذي قد يطلق على هذا  
المعنى أيضا كما وقع في هذه الآية الحكمة حيث قال الحكام لها الخلاء والسطح وأما عند القائلين بأنه هو السطح الباطن للجسم  
الظاهر للسطح الظاهر من الجوى المتأني في وجود البعد المحرود فالبعث النوع الأول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم  
وهذا التعريف أي تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم أو بنفسه إنما هو البعد الموجود الذي أثبتته الحكمة في قوله  
المقدار القياس إنما يتكافؤ ما تعريف البعد بالموجود لأن كل شيء محض كما هو ذهب الحكماء المتأني للمقدار في غير ما نقلنا  
عليه أن يقال البعد امتداد موهوم مفرق من الجسم أو في نفسه صالح لا يشغل الجسم وينطبق عليه بعد الموهوم  
فوكو هذا المبني على وجوه الخيرة لزم مقدم الخيرة إنما هو عند من يقول بوجود الخيرة كما هو مذهب الحكماء المتأني  
المحرور إنما يكون من جهة اللوجود وأما عند السكليات القائلين بأنه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الزمان فلا  
يتم استدلالهم على ما ذهبهم فلا يكون دليله لتحقيقه ولو أريد بالقدر موهوم بمعنى الامتداد استعماله الأولية للعدوم  
كيف وإن الامتداد الأولية عينه نهاية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح أراد بقدم الخيرة الأولية وهذا أيضا محقق  
تعالى إذ يلزم أن يكون الخيرة وضع معين لا في قياسه بالاشارة المحسية وإنما كان موهوماً وأما ما يكون الخيرة

وضمن في الذل كل دل مح عليه تعالى واد بقديم الخير و هو مح عند المتكبر اذ يلزم من تنافي كل  
 الخير المتساوية في الزمة المتساوية الغلبة المتساوية وبطلان هذا الطريق انتهى كلامه ويرد عليه ان لا يلزم من التسوية  
 يستلزمه بالمتساوية المحسنة والاحتياج الى الامر الذي ينشأ وجوبه الذي لا يمكن ان يكون مقتضى ذاته كسائر  
 صفات وعلى تقدير التسوية والاحتياج الى الخطو بل ان يكتفى اذ يقال له نعم ليس يتجوز والامر بحتياج الى الخير وهو  
 سال الوجوب وانما له ان يلزم تنافي الذل والغير المتساوية لانه ان يكون الله تعالى كونه احد في ذلك الخير من  
 من الازل الى الابد وما يلزم من كون الله تعالى من قبل كل امر واحد الذي لا يتفق وما يدور قوله في كون من الوجوب  
 النسبية لا يقع على عام من ان المتكبر وانما يكون احد من النسبة بالنسبة لها انما هو ان لا يوجد في مرتبة  
 الذل الا بدرجة الحركة والسكر والاحتياج والافتراق قوله هذا للترديد لا دفع لما يتوهم من ان الترويض المذكور  
 في غير ما كتبه في رايه في حجة او نقصان في جميع المذهب كما يشتهر من الوجوب معناه وحاصل الذل من هذا الترويض كما ان رطب  
 على جميع النفاذ والمختار عند العقل هو ذلك احد ولا يقر به ترويض بالنسبة الى المعنى اللغوي للخير اذ هم يطلقونه على كل  
 ولما قيل يقال بطلان في السمع على الكسوف فانه ان هذا الدليل على هذا الدليل على وجه قوله في الشاهد من على ما هي كما عايناه  
 قلنا ذلك لا يقر به انما انما بعض من الخير يكون متساويا او فيما يورثه او يزيد عليه فيكون مختصا لا يكون متساويا عليه  
 كما لا يخفى قبل ان الدليل المذكور يبي ايصافه الى الخير ولا يخفى ان لا يتركب عنه غيره ولا به احقر الاشياء واحتملها  
 فيكون ان يكون باقتصاص الخير ولا يكون متساويا اذ الشاهد من خواص المعاد والوجود هو الفرد كما مقتضاه قوله في  
 شدة ما حاصله من الملازمة يعني كلامه ان لو انصف لخواص الصفات الكمال يلزم تعدد الواحد في ان يتساوى العلم  
 والقدرة واحتمالها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الا فاصل ينبغي فيه ضعفه  
 الملازمة الثانية يعني كلامه ان لو لم يقف لخواص جميع صفات الكمال يلزم بقصر الواجب وحده واما يلزم من  
 يقف المحصور ايضا وادى ان قصر الخمر فيستلزم حدة في حدة الصفات المحصورة فيستلزم حدة في الكل انتهى كلامه في قول  
 كون عن الازمنة في بعض الصفات يقتضيا بالنسبة الى الخير ممنوع كانه من دليل وعلى تقدير التسليم فتواتر  
 بقصر الخير في استلزام حدة في موقوف على ما اشتهر من ان نقصان من سمات الحدة وان وجوب الوجود  
 في كماله ومنه نقصان لكن يلزم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه ان ان الملازمة المجموعة يعني الملازمة  
 في كمال جميعها على ان يكون الاحتياج للاستمرار ولا شك ان مقتضى جميع صفات الكمال فيستلزم تعدد  
 الواحد من جهة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا ان يكون التسوية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والوجود كان في الوجود انما يستلزم  
السلب المجزئ ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث والحدوث ان يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم  
لنقد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا يعني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات  
الكمال لا يكون واجبا لان الوجود معدن كل كمال وسعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ان يكون ممكدا وكل ممكدا  
حادث وقد عرفت ما فينا فقولنا وايضا صفة الكمال انه توجب اخرا فبات الملازمة يعني ان صفات الكمال علم  
التام والقدرة التامة وشوها لا مطلق القدرة والعلم مثلا وخص صفات لا توجد الا في الواجب قوله يريد ان هذا  
التصريح اعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح في تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرأ بصيغة المعلوم او  
تصريح القوم ان قرأ على صيغة المجهول بار المماثلة انما ثبت بالاشتراك في جميع الوجوه فيناقض قوله فلا يمكن  
علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على الاشتراك بين الشئيين في بعض الوجوه كاف في مماثلتها ووجه الفرق  
ان المراد بالاشتراك جميع الوجوه فيما به المماثلة وهذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يمكن ان يعلم لا الخلق بوجه من الوجوه  
المماثلة فيبقى المماثلة يعني انه ليس كاشف ان المماثلة ووجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا او تأييدا لقوله لا  
والمعنى فلا يكون اختياري المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع الوجودات قوله  
يرد عليه انه يجوز ان يعني اللفظ ان المراد بالشئ الموجود على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه انه لا يرد عليه  
عليه شئ يلزم النقص والافتقار بحجج ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قائما له  
كذات الواجب مثلا عند من يقول انه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المفارقة بين العالم والمعلوم كما ان العلم لا  
لا يتعلق بالمتنوعات لعدم كونه قاطبا لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حوز ان قد مر ما قاله الفاضل الجليل في  
المراد شمول العلم بالنسبة لجميع الموجودات فان الشئ عند الموجودات ثبتت عنده القدرة الواجب ان جميع الموجودات  
صادرة عنه بطريق الاختيار والاحكام بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا نفور بالمادة التي اورد بها  
لان كل ما هو واجب يتعلق عليه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالضرورة الموجودات التي يتعلق بها العقل  
عنه الممكنات دون الواجب بهذا لاجل الشئ في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويجوز عنه او الممكن يرد ما ذكرنا في المتن  
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق العلم بالله تعالى لانه غير داخل في الممكن ليس مما يصح تعلق العلم  
عندهم وما يلزم ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن ادعاء المقصود بالنسبة الى العلم ان عمل الشئ على الموجودات او الممكن  
لان ذكر العلم اوسع مما ذكره شموله الممتنع ويستلزم ان يكون المتنات متعلق القدرة ايضا لان ادعاءه ايضا

قوله لا يعلم الجبريات يعني انه تعالى لا يعلم الجبريات المادية سواء كانت متغيرة او لا كما جازم الفلكية  
 على انها اجزيت من الجبريات طائفة من فرض المشركين كثيرين كان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا  
 بالاكتاف الجسمانية والله تعالى مزمع بذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مائة عن الشركة على احوال  
 شأن كونها يحصل بطريق العقل وهذا كما يعلم النجم بان في ساعة كذا احسوفاته انه قد يعلم الخسوف الجزئي كما يعلم  
 نوجبه الجزئي لا رافع له لا يمنع العقل مجرد تقوره عن عمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج كما يظهر  
 الى على ذلك الخسوف لا في ذلك من المشاهدة والاحساس هو انما يحصل ذلك بعد ذلك الخسوف وهذا  
 العقل مستقر بوقوعه وبعده فاصل هذا هب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل كما بطريق الخيال  
 والاحساس يعتقد انه لا فلا يقرب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه تعالى  
 بطريق التعقل لم يكن ذلك مائة عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن  
 ذلك بل يدركه على وجه الاحساس والتحيز يدركه تعالى على وجه العقل فالاختلاف في طريق الادراك الكافي  
 لمدرك هذا ما افاده العلامة الله في تصانيفه واليه شأ الحق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور  
 من مذهبه انه لا يعلم الجبريات المتغيرة من حيث انها جبريات بل على الوجه الكلام اما الجبريات الغير المتغيرة  
 فاعلموا من حيث انها جبريات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجبريات المتغيرة بخصوصية تغيرها  
 الزمنية بانها واقعة الان وعدا او مسوقة انه لو كان علما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير العلوم فيلزم تغير  
 ذاته تعالى من صفة الصفة وان لم يتغير ليزر الجعل بل يعلمها بحيث كعدخل الزمان بحسب الوجود والاشياء وهذا  
 علم يكون مستقرا لا يتغير احد الاكلام بالكلية وتوضيحه انه تعالى لا يمكن مكانيا كان حسبه الى جميع الامكنة  
 على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبة الجميع الزمنية على  
 السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامر لو اقتضى الزمان فالوجود  
 من الزمان الى الزمان معلومة له كل في وقت وليس في علمه كان كان وسيلكون على هذه الما حاضرة عند في وقتها  
 بلا تغير اصلا فاعلم ان يكون قوله انه لا يعلم الجبريات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا الكثر قال الكثر  
 ان اللائق باصولهم انه تعالى الجبريات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني  
 من الاقتصار الى الالة الجسمانية وبالحال ليس مرادهم ما توهم البعض ان علمه تعالى محيط يطبايع الجبريات  
 وحكامها دون خصوصياتها واموالها هذا خلاصة الكلام المتلفظ من قوله تعالى الكلام قوله الملائكة في الدنيا





المتفق يتقنه ان يكون ذلك الشيء متصفاً بما هذا الاشتقاق فسلم لكل ما لا يتم غرضهم من اثبات وجود  
 الجواز ان يكون ذلك ما أخذ من الوجود الاعتبارية ويجوز انصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب  
 عنه بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعقول لا يدل على زيادة تلك اللفاظ قالوا بذهاب  
 نزعها للعناية من انبثاقها كقولهم غير ما وثبوتها في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية  
 كالسواد والبياض وما علم ثبوتها هذا الاوصاف بموصوفه ان الامور الجسدية والمادوقاد رابذاته مثل كون الذنوب  
 مضيقاً بل ان الحكم القديمة السابقة علم بالضرورة ثبوتها في نفسه فكما ان انبثاق الجسم بالسوايدل على ثبوت السواد  
 في الخارج اذ الوجود الربط في الامور العينية فمع الوجود النفس فكذلك الجسم الجسم في انبثاقه ان يكون  
 الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم بل ان التردد المذكور في كلام المحققين اذ كلام المشرك  
 في الثاني لا يحل الاول أصلاً وفيه انما يتم لو كان الصمي المحرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون  
 ما في المتن فيجعل كلام المشرك كلاماً لا يحل قوله وقد روي الا انما يدل ان غرضهم من ذلك اثبات  
 كوا الصفات موجودة قوله لعل مرادهم ان يعرف لعل مراداً معتزلة من قولهم عالم الالهي ليس العلم صفة حقيقة  
 له بل اضافة وتعلق مخصوص به من العالم للعلوم بها يتميز الاشياء وتكشف عنه لا نفى العلم مطلقاً حتى  
 يكون بمنزلة قولنا اسود لاسود لم يكن لعل الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان تعلق مخصوص به ليس  
 عالماً والمعلوم معلوماً قوله قلنا يا باه قولهم انما يعني يا باه ان يكون المراد ما ذكرنا من الجسم العالمية لذاته تعالى فانه  
 صفة حقيقة ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها انصاف العالم عالم والمعلوم معلوماً قال في الموقف من العالمية  
 عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى اضافة لذاته تعالى كان معنى العالمية الانصاف  
 بهذا الاضافة لا نفس الاضافة فلم انهم ينفون العلم رأساً ويجعلونه نفس الذات ويشبثون لذاته تعلقاً  
 بالمعلومات فيجوز العالمية واعلم المراد بالعالمية ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحقق في ما بعد  
 هو اضافة التميز والاشكال التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بهي العالم للعلوم ولم يذكر احد ان ذلك لم ينع  
 انكاره تعالى على الماد العالمية التي هي حال فقال انها ابوهاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقال  
 انها صفة لذات الوجه ليست موجودة ولا معلومة قديمة بموجبها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمادة ههنا اذ هي ليست  
 مادة اضافة ولم يثبتها احد انها مادة كذا ظهر فساد ما قال القائل المحقق ههنا فانه يعني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر  
 فيه وقدر في توجيهه ارشاد العالمية في ما ذكرنا العالمية ايضا ليست صفة حقيقة بله فلو كان المراد من قولهم

لا علم في كونه العلم صفة حقيقة له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالشيء بهذا المعنى دون  
 العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك اتمل فخذ ما صفا مع ما لا يقوله وكذا قولهم عالم بالذات يعنى بان  
 ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو هو وقولهم علم غير ذاته وعالمية ذاتها حيث جعلوا العلم عين ذاته العالمية التي  
 تعلق بخصوص ذاتها على انه اذ لو كان للبلاد انه ليس امر لتحقيق الذات على ذاته تعاقب الخارجه والعالمية ايضا كذلك  
 فلا وجه لجعلها ذاتا حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي تعلق بخصوص ذاتها فلم انهم ينفون العلم  
 ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تامل انا في ذلك لا صدق ولا نفي للثبوت بل هو العلم التي هي مبدأ العلم  
 لكشفها في التميز اذ الصدق على وجه التقارر انما يدل على ارفاعها منصف بالانضمام التي هي انكشافها والحق  
 وهي التي ليس فيها معتزلة العالمية واما على انصافها عنها بصفة اخرى التي هي مبدأ الملك الانضمام فلا ولد قال  
 صاحب الجواهر انه لا حجة على ثبوتها من سوى الانضمام التي هي ايصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال المحقق  
 الله في بشرهم العقائد المعنوية اعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تعلق بها  
 احد الطرفين وقد سمعت من بعض الاصفهائيين انه قال عند ان زيادة الصفات وصلها واما ما لا يدرك لانه  
 يكشف عن اسبند الى غير الكشف فاما يرى له ما كان غاليا على اعتقاده بحسب الفطرة العكس ولا يرى باسباب اعتقاده  
 النفي والاثبات في هذه المسئلة قولهم يقولون ان المقالين بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمنهوم العلم  
 مثله هو ليس بل انهم اذ كانوا بان كونه قادرا عين كونه عالما بل يقولون انما يصدق عليه القدرة اعنى ذات  
 الواجب يصدق عليه العلم فالانتم اتحاد الذاتين هو ليس بغير اذ يجوز صدق المعقول ما من التغاير على ذات وحدة  
 قوله لهم ان يقولوا بعبه لهم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا اسائر الصفات في شأنه نعم قائم بذاته كانه عين  
 ذاته نعم مجازا في ايصير في علم في شأنه فانه عيانا بذاته كونه مغاير الذات ويجوز ان يكون العلم الفرد  
 بعضها قائم بذاته وبعضها تغاير بان يكون مقولا بالاشك في قوله قد اقتصرت على الاول اي بيان نفي التغاير بغير  
 الذات والصفات حيث قال كانه لا ينزاع في علم يقل ولا هو متغايرة قوله لكن انما يعنى اشار الى نفي تغاير  
 الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينهما الى التجدد فخرج التغاير واذ كان التعدد فرع التغاير فبالحسب  
 من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كذا انما ليس متغايرة  
 للذات والصفات الحق قال الشارح انما يشار بغيره فلا يلزم كذا القداء وهو خطأ اذ ليس في كلامهم قوله فلا  
 يلزم بذكر القداء وحده على قول الشارح ما لا معنى له قوله ولا يرضى الاصل عطف على قوله لا يلزم اي انما

أشار إلى المقصود لا حصل بيان حكم الصفات كما يجوز أن لا تدخل بقوله كاهو في الجواب بل يتم هو من غير الحاجة إلى قوله  
وإن قيل كلهم للمصداق يعني أن الشارع حمل كلامه للمصداق على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً أو كثر القداء فهو قد عليه  
الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل إن يمنع توقف التعدد على تغير ذلك أن يحمل كلامه للمصداق على أنه لا يلزم قدم  
غير الله وإنكار يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة التوحيد لأن الثاني له تعدد القداء للتغايرة وهو  
ليس يلزم من فيكون حين بذكر الشارع بقوله والاولى يقال المستحيل ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل إن  
يمنع لأن ذلك السؤال إنما يرد على تقدير نفى التعدد ومطلقاً نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين أن القديم  
أي هو الواجب لصدقه على صفات الواجب لا يستحقه في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارع في هذا المقام جواباً  
عن المغيرة فافهم قوله وإنما حمل الشارع أي حمل الشارع كلامه للمصداق على أنه لا يلزم قدم العكس المشهور  
بين القوم هو نفى التعدد مطلقاً أي قول الشارع والاولى هو القول بالصواب إشارة إلى ما ذكره المحقق قوله إن  
ملزوم الكثرة للعلوم كضر أيضاً يعني أن المترام الكثر كفرن لك لزوم الكثر للعلوم كفرن لك لزوم الكثر للعلوم كفرن لك لزوم الكثر للعلوم كفرن لك  
الترام قوله ولذا قال في المحقق لا فإن تقييده بقوله ولا يعلم به يدل على المعلوم المخالف على أنه إن يعلم به يكفر قوله  
ولا شك أن لزوم الثلاثية لا يقال من جهة البدن بحدوث هذه التماثل لو قالوا بالتشابه المعنى الحقيقي وأما لو قالوا  
بالاشتراك والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى خلاف العمد في تكفيرهم ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى وما  
الله إلا الله وأحد ألقم إنما كفروا لأن ثبات الألوهية الثلاثة كما منهم ثبتوا القداء الثلاثة ومعنى ثباتهم الألوهية  
الثلاثة أنهم سوا في الثلاثة في الرتبة واستحقاق العباد على أصح وجه الشارع في مجتهد حذف المسند في شرح التلخيص  
كما أنهم يشترط وجوب الوجود لكل من الثلاثة كعباد قبل صرح في الهيئات الواقعة لا محالة في مسئلة توحيد الوجود  
إلا التنويه دور الوثنية أي النصارى كما ذكره المحقق كانوا يقولون بألوهية وذوات ثلثة يحمل مجتهداً إذ الاشتراك في الألوهية  
استحقاق العبادة لا يدل على كونه ذوات مع الله كالحاجة إليه إذا القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم في الصور  
ترك قوله وذوات ثلثة عنه قال الامام الرازي في المصداق قول المصداق ثالث ثلثة بأنهم يقولون بألقم مراد بوهو الله  
وألقم المراد هو العلم وألقم المراد هو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور  
بقوله وجواب مبني على هذا التفسير كما لو فسروا المصداق في الصفات ثلثة بأن الله ثالث الألوهية الثلاثة الله وال  
والمريم ويشهد لذلك تعالى استقلت للناس من دوني وأمي الهين مردون الله فوجه تكفيرهم ظاهراً لا سراً عليه السلام  
بن ذوات ثلثة قوله وإيضاً في رواية يعني أن قوله الحكم على المشتق يدل أن طغف الاشتقاق على أن ذلك الحكم

كما في قوله نعم السارقة والسارقة فاقطعوا ايديهما وان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان  
القطع السرقه فكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو  
القول بان الله ثالث ثلاثة فان كان علة الحكم مختصرا في التزامه تعين التزام الكفر منهم لانهم يحكمون عليهم بالكفر  
وعبارة الشرح تشير الى ان ما في قوله الكفر المعلوم كفر حيث قال الكفر انهم لم يسموا الله بالحق والحق هو الله  
قال الجوهري في تفسيرها انما هي رومية وقبلها يونانية وكانهم سموها بالثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها انظار العالم  
ووجودها اصول الاوهية قوله وقد روي عنه بانه ميل الى ان في شرح المقاصد انهم قد رويهم على العلم المحيود  
القدر والسمي البصر غيرهما جالة اخرى كما يحيلون القدر الى رابعة الى الحيوة والسمي البصر الى العلم انهم وجدوا  
الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدر في كل تخصيص الرجوع بالقدر دون العلم جالة اخرى والى ان يقال  
كانه ميل منهم الى انهم اسوى العلم والحيوة قوله لكونه لا يلايه قولهم بالقدر اه لا وكان الا ولا انتقال اقنوم العلم  
علم لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانقال قوله اذا لقطع القطع الوجود اربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة  
وان نظر الى هذا في الخارج فاحد هو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقدر اه الثلاثة باعتبار قطع النظر عن  
الاعتقاد ولكن ذات الوجود عندهم نفس الوجود ولا اعرف في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاصي في تفسير  
ويريدون بالذات وبالذات العلم وروح القدس الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل اه لكم هو العرض الذي يمكن  
لذاته ان يقترن بشيء غير شيء فان كان بين اخراجه من مشتركا في ذاته وضع يكون بدلانية احد هما ونهاية الآخر كما  
بين الخططين والخططين السطحي والسطح بين الجسمين فهو مقصود ان لم يكن اجزا من نفس مقصود وهو العدد مثلا  
اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السادس من السادس  
وكانت له لا تفصال بعد المعنى في الواحد فلا يكون عيبا اذا خلا بل ليس كما اذا الوحدة لا ينفصل عن القيمة ولذا  
قالوا انه من قبيل التكيف على انه يمكن كونه عرضا لا نه في الوجود اعتبارية عند الخلق قوله ولذا تفسر في اي وجه  
الواحد ليس بكم منفصل العدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشية اي جانبيه احدهما  
توفه والآخر جانبا تحت فالواحد ليس بجزء من العدد لان جانبا تحت والآخر جانبا على لانه نصف الاربعة التي هي حاشية  
اعني الواحد والثلاثة وفسر على ذلك قوله فكلهم المشاهدة اه اي جعله للواحد مراتب العدد اما مني على هذا الذي  
ومعنى على التخليص اعني اطلق اسم للمراتب التي هي مراتب بعد الواحد على ما نقله تعليبا للاكثر على ذلك قوله ويرد عليه  
يرد على جعل الشارح لبعض المراتب جزء من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب العدد انواع متخالفة بالماهية

مركبة من حالات مبلغة بأنواعها عشرة مثل العشرة عشرة حالات لا حتم ولا بسطة وأربعة ولا سبعة وثلاثة  
 في غير ذلك لا مكان بقول العشرة يكتفي اسم العقلة عن هذا الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من هذه الحالات  
 من غير شعور بمخبر وميات الاعداد للدرجة تحتها قصد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة ورجا استدلال بان مركبة  
 العشرة من اثنى عشر التمانية دليل على ان مركبتها من الثلاثة والسبعة فان مركبة عشر بعض الزم الترتيب <sup>المتنوع</sup> في تركيبها من الكوا  
 لزم استغناء الشيء عما في له لان كل واحد منها كاف في تقوييها فليس معنى عما عداها جاب بعض الفصل الا ان  
 المراد بالخبر ما ذكره في محله في عدم الاستدلال لكنه عبر عنه بالخبر مبالغة وتزويجا اذ هو من قبيل اجزاء الكلام على متغا  
 اللفظ والانه وقديما لا يفتقر الى القديم اه يعنى منع الملازمة الى ان لا يزم تعدد القدر كان القديم الى ان لا يقيم بنفسه غير  
 متمايز الى شيء ولا صفات سرية بدو والى التحتية لهما الى الذات فلا يكون قد حية واذا كانت ازلية والمراد  
 بالازل الى لا يبدل ولا يورثه ولا ينجى الرحم اعلى بتدله لاصلا قوله ولو سلم منع الجلال واللازم الى لو سلم  
 القديم لا يبدل ولا يورثه سواء كان قابلا بنفسه ولا فلا في استحالة قار المستحيل بعد القدماء بالقدم  
 الداني وهو عدم الاختيار الى الغير لا يستلزمه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد والقدماء المطلقة الشا  
 للقديم الداني والشرائى للمعنى لا يكون سبقا لعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب بالذات قوله ولا يخفى انه لا يوافقهم  
 المتكلمين لا القول بالقديم الداني والشرائى من محترعات الفلاسفة المتشرك على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق  
 في المشرع القول بامكان الصفات بيا في قولهم ان كل محرم حادث محتمل انه مسبوق بعدم ولا يخفى عيبه ان  
 يقول بخالفه هذه الكلية اهل من القول بعينها مكانها لانه يستلزم تعدد الواجب بالذات بخلاف انتفاض تلك  
 الكلية ولذا اخصه المحقق بان كل محرم مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشترط  
 حيث قال ولا يستحق في قدم الممكن الا قوله بعد المستقل ان الشئ من جهة ازلية يتناول جميع ما شاء الله بها من حيث  
 انها حادثت والارادة احادثة متعددة بتعدد الاراد كذا في شرح المقاصد قوله وفرضه بالقدرة على التكلم قالوا  
 المنظم من المحرم والمسموع حادث قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى انما كلامه قد مر على  
 التكلم وهو قد مر في حوادث غير محدث وفوقها بان كل ما لا ابتداء وان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدم  
 غير محدث وان كان مبثوثا للذات فهو محدث بقوله كذا لا يقدر كذا في شرح المقاصد قوله فالتكليم <sup>الممكن</sup>  
 الاى المذكور بقوله ولصبر هذا المقام ذهب الكرامية الى ان قدم الصفات غير اذ لو كان ذهابهم الى ان  
 الصبر المقام لوجب في الصفات مطلقا لان الصبرية في ثبات البعض ايضا باق فلم ينضم قدمها اليه

هذا المقام بل كما هو المحذور والفاضل المحشور والمجمل في التفسير كلام لا يرضى به أحد الاخوان الكريمة قوله  
 قالوا هي بنوا صحة النفس المنكورة بانه مأخوذ من الجرح واللغة كذلك اذا قلت ما في الدار عزيز زيد هو أخت  
 اذ لم يكن فيها شخص آخر مع انه زيد وقدرة فلو كان الجرح غير الكل غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصلا  
 الجرح بالغير قولنا عزيز زيد غير صراف الجرح الدنا واللام انما يتأخر زيد ثم واستغنى الدار وهو باطل قطعاً  
 قوله سواء كان بحسب الوجود اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله بحسب الوجود وجوداً واحداً لا بقوله  
 يمكن الانفكاك بينهما يعني انما فسر به اشارة الى إمكان الانفكاك بينهما اعم ان يكون بحسب الوجود بار يتصور وجود  
 احدهما مع عدم الآخر وبحسب الخيران يتخير احدهما في خيره لغيره الخرفه كما ما يراه قوله يتصور وجود  
 مع عدم الآخر من حيث هو امكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا يرد النقص الا انه وان لم يمكن الانفكاك  
 بحسب الوجود لكونهما قديماً والعدم بناء في القدم على ما لا يكتسب لا يمكن الانفكاك بينهما بحسب الخيرة ضرورة انها الوجود  
 لها كما يتخير من يتخير قال بعض الفضلاء هذا النقص انما يرد لو اريد بان مكان الوقوع دور الوجود اذ القدم بينا  
 الامكان الوقوع في الذات التي انتهى كلامه اقتضوا لو اريد بالامكان الامكان الذي له ان يكون الصفا غير الذات  
 يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي ولكنها محكية على ما هو الحق ولو اريد بالامكان الانفكاك  
 من الجائدين لزم المفارقة بين الصفا <sup>مكان</sup> بعضها مع بعض الوجود بعضها بدون بعض اخرى بحسب الذات مع قطع النظر عن  
 العلة قوله لمن يرد الاطمان المفروضان وكن الجرح ان المفروضات كما يحقول والنفوس التي انتهت الفلاسفة كانه  
 كما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديماً لا في الخير لعدم يتخيرها قوله فليست اهل الجرح بالانفكاك  
 بحسب الوجود والنقصان المكين كوراصيد فمان لعدم حقيقة ومادة الفقر يجب ان تكون بحقيقة ان الناقض  
 مدعى كبدله من ثبات مادة النقص ولا يكفيه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشي انما يرد بالامكان بالمتعين  
 ان تعدد الاله مستم فلا يرد النقص الالهين المفروضين بخلاف الجسيمين القديمين فانه يمكن ان ينظر الى انهما  
 فليس لشيء كانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقص لا فرق في الطرفين الجسيمين القديمين في ان وجود كل منهما  
 بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى خاتمة مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم  
 الاله اى الشارح لما كان بعد بيان الصفا كقائمة الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الخيران عدم  
 الانفكاك بحسب الوجود ليس المراد بالبيان لانه تركه لانه عدم الانفكاك بينهما بحسب الخيران كان ظاهر ضرورة عدم  
 كونها محشورين فلهذا لا يرد اى او لم يكن عدم النقص لكونه ظاهرة في عدم الانفكاك بحسب الوجود عينا كما لا يخفى

القديم على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف في القصر المالك غير المراد  
 ولذا اكد الشارح بقوله فانهم قالوا انه قال ان عدم ذهب الشيخ الشرعي وعامة الربح الى الصفات  
 منها ما هي عين الوضو كالوجود منها ما هي غيرة وهي كل صفة امكرو صفا لغيرها عن الوضو كصفات الافعال مكنها  
 وازدادوا منها ما لا عين ولا حس وحسب ما عتقتم انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك  
 من الصفات النفسية لله تعالى بناء على المتعارفين موجودا على غير الوجود لان انفكاكها بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا اقتل  
 الصفات النفسية لما استمر انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى وغيرها كذا في شرح الواقت  
 وبما ذكرنا ظهر ذلك ان قال القاض المحشي انهم يقولون ان الصفات الحديثة لموصوفها كلام لا يثبت بقوله وبهذا يظهر اي من  
 عدم قولهم بعدم منازاة الصفات الحديثة عن استدلالم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد  
 مع انه و زيد وقد روي به صحيح كانه يلى على ان الصفة الحديثة ايضا لا تعابر للموصوف اذ قد انصف زيد بالصفة  
 الحديثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد ان بعض قد عرفت في  
 الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر في تصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اي يمكن الانفكاك  
 للدلالة على التميم لان انفكاكهما كما يفهم من تخصيصه بان انفكاك في الوجود فيقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين  
 بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان يفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم  
 عن الصانع في الخلق فان العالم متغير بحرية وليس الصانع متغيرا في استحالة التغير على انه تعالى وكذا لا يرد الاشكال  
 بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعلم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الخلق  
 فاجب العرض هو المحل وخير المحل مكانه فاقاله القاض المحلي ان القصر بالعرض مع المحل باق ليس ينبغي تشابه قوله  
 التدبر وقال بعض الفضلاء في هذا الجواب ان هذا لا يستقيم على ما هو مقر لمحقق عندهم من ان كلمة او في التعريف بالتقسيم  
 دون التريد وحاصل المراد باو اقسام امر واحد واحد لا هذا وهذا اخر حله هذا فالتعريف انما من المتعارفين  
 ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسمهما ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الخلق فيرد الاشكال على ما  
 ارادناه اقول هذا لا يرد ان لو كان التعميم مستغادا من كلمة او وليس كذلك كيف هو غير ذلك في تعريف الشارح  
 مستغادا من كلفظ الانفكاك في التعريف غير بعيد بعيد في الوجود او في الخلق حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما  
 الغير لا يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كل من الانفكاك نعم كايتم الجواب الذي ذكره المحشي اذ اخذ كلمة او  
 في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخلق اذ لا يمكن التعميم لان كلمة



او للتقسيم لا للتوحيد تأمل قوله نعم يرد الاشكال اه اي يرد الاشكال في العلم بالصانع لوانه لا انفكاك  
 من الجانبين على ما قال الغير انما يمكن انفكاكهما في علم او في غير علم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العلم  
 لا سيما انه عدمه تعالى في المحر ايضا لا متنازع مخير وان كان يمكن انفكاك العالم في العلم عن العلم جميعا  
 قوله ان قلت لعلم اراد واه يعني اجل مرادهم يجوز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما به  
 وان لا يكون منفصلا وحاصلا به فلا يكون الصفت مغايرة للذات لا متنازع ان لا يكون الصفت قائما بذاته تعالى  
 ولا الصفت بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما ببعض الآخر ولا انجزء بالنسبة الى الكل لا فناء  
 ان لا يكون الكل متقوم به ولا ينقص بالعلم مع الصانع لان العالم غير قايوم بالصانع ولا متجمل ولا متقوم به كاستماع  
 ان يكون الصانع محلا للعالم وحده عجزا عن جزء الشيء ولكن الوجود ينقص بالعرض بالنسبة الى المحل كانه يجوز ان لا يقوم  
 العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونا عن غير قوله قلت مثله انه حاصله اللفظ امكان الانفكاك لا يدل على  
 المعنى المذكور وهذا هو الذي يقتضيه ما هو من خارج لخواصه موارد لنقص فعل هذا يجوز تخصيص كل من  
 اعم وتقيم كل تعريف اخر لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اي مع كونهما في الحقيقة  
 اليعز صحيح في نفسه لا يرد عليه التخص فان على تقدير ان يكونا موجد غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقوما  
 به وكذا العرض الذي لا يمتنع على تقدير وجوده لا يجوز ان لا يكون قائما بمجمله امه كونه مغايرة له بالاتفاق  
 على تقدير وجوده لا العرض الذي لا يمتنع على تقدير وجوده عند التخييل المستعرج ضرورة ان العرض لا يبقى ما لا يمتنع  
 وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التخص ان الشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمجمله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه  
 انه قد اخل في العرض الذي لا يمتنع فلا وجه له فراده بالذات كذا في الكبرية على كل وجه المحسوس ان عادة النقص لا يكون  
 موجودة على تقدير وجودها لم ايقول ان الشخص والعرض الذي لا يمتنع لا يكون مغايرة للشخص ولما لا يمتنع  
 عليه نعم صرح بان الكلام لا يعنى انه يجوز وجود الذات بدون الصفة كصريحه ابارك الله بعلم الغايه انما هو  
 الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من قول الامام بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا العرض الذي لا يمتنع  
 باعتبار كونه القديم يخص اللازمة من حيث المفهوم والذات حيث الصدق مثلا في ضرورة انه لا يمتنع  
 صفات الوجوب بناء على تجرد العرض ولا يوجد الذات بدونها لانها لا يمتنع وانما هي متممة لغيرها لا يمتنع  
 قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفت الصفات المحرقة ولعل هذا على ما هو المشهور من وجه التسمي من ان كل صفة  
 لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه في التاليف قد صرح في صدره الى البرهان ان الزيادة في الصفات القديمة

حيث قال بحدود الصفات المحددة فالمناسب ليرد الاعتراض هو انما المارة او لا على ان ما ذكره من عدم  
 الصفات المحددة لو قيل عن الشيء الاشعري وان كان الدليل تقني كلفه هو انما لا تقبل عندنا من شرح الاعتراض  
 اذ يتحقق الانفعال من جانب الموضوع بحسب الوجود من جانب المصنف بحسب الخبر قوله واما ارجاع اجواب سوال تقدير  
 ان انفعال الصفات للذات بل للقدرة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان نعم لزومها وقد مرها عن انفعال  
 والا متناعا بالغير كناية في الامكان الذاتي وحاصل الدافع للحد بامكان الانفعال حيوان انفعال ايجادها على الاخر  
 بل ما لم عن وقوع الانفعال اعني الامكان او وقوع وجودها مستقلا لان لزومها القدم ما لم عن وقوعه فلا يمكن  
 الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن محسوسا ولا مكانا كافيا في تنغير لزمانا لا يكون الذات مغايرا  
 للعرضي للذات. والقول في جواب الاعتراض ما لا نفعل كما عرفنا سمعنا سواء كان بحسب الوجود بحسب الخبر فانهم انتهى  
 كلامه يعني ان العرضي للمادة مغاير للمحل المتحقق الانفعال لبيتهما من جانب محل التحيز لا من جانب محل مغاير الخبر  
 كما لا يخفى قوله لان الكليتين في بيان القرينة الدالة على المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في الغريب  
 وهما لا يكونان الامور في هذه القرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليتين غير موجودتين في الخارج قوله  
 وعدم نفور هذا العرض الا ان العرض الجزئي من جهة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصور من حيث كونها جزئيا  
 بل ومحل قوله وبه يظهر ان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بغير العلة والمعلول تغاير يظهر  
 خلل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور ان لا يتصور العالم بل هو المصانم من حيث انه مغلو له محال ان يستلزم تصور  
 احد المتضمنين بدون الاخر وتصورهما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونها مغايرة للمصانم  
 وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل في الجواب عن البقوض بالعالم مع المصانم على تقدير لزوم صحة الانفعال  
 من الجانبين قلنا بجعل المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقص بالجزء  
 مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفعال من محل الجائدين باعتبار وصف الاضافة انما هو جواب  
 على اعتبار الشئ الثاني ان عبارة التامر حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله مجازي مع الكل ناقصة عن ادعاء المقص  
 وموجهة بانه شتمه الجواب السابق يدل على اقلنا قول المشار في الجواب ولو اخرج وصف الاضافة بحيث فضل ما قبل  
 ذلك ما قبل الجواب الاول بقوله ولو اعتبر الجواب الثاني المشار اليه بقوله مجازي مع الكل وما ذكرنا علمنا  
 انه لا يظهر من اعتبار الاضافة خلل في قول المشار العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب ان لا يجواب بطل لا يدل  
 فيه تامل قال الفاضل المحض انما جدير ان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى المصانم كان من حيثها تقدير ما قبل

اتصاف البرهان فكان الكلام ههنا مبني على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلم  
 والاعتدالية فان العلم والمعلومة غير متجانسين وصف الاضافه في صفة العلم والجزء والعلة والمعلومية ونحو  
 فان وصف الاضافه متحقق لا يخفى فكان البطلان الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافه بالفعل لا على  
 الشرح فلا يتم كالشئ كذا منه اقول كثيرا ما يصيد في وجود العلم فيطلب بالبرهان وجود الشئ كذا كونه جزء  
 في وصف الاضافه فيه ايضا فوصفي قيام البرهان بالفرق المذكور غير صحيح بل هو عديم في الحقيقة  
 بالانفصال هو المنهزم من صفة الشارح ان التقابل هو المنهزم من صفة الشارح لا في العلم لا في وصفه لا في  
 والمنهزم ان يكون منزه عن العلم منزها عن العلم من البصر فالتقصير بالثبات المذكور غير وارد لكونه في العلم  
 مفهوم الموضوع تام واعلم ان التقدير المحل بالاحتكاك في الحقيقة والتغاير في الماهية لا يصح في العدميات فليس شرط العلم  
 في العلم ان ماصدا على علة واحدة واحدة والحقائق باذكري هو ان شئ البرهان بالعلم في الذات ايات هو الاحتكاك  
 العرضيات هو ان تصادف كذا اقل قوله بل هو النافية وانه متحقق فصل في عامة شئ الحق يقال بل هو النافية ضليها  
 قوله فصل ايضا في النفي ومعناه انه متحقق فاضل الى ان لا فائدة فيه ويؤيد ما نقل عنه من تبين النافية  
 قال كافي قوله تعالى ان كل نفس عليها حظ لا ان لما معنى يستثناء لا قوله على الاسم ثم ظاهري بعض النسخ بدل  
 لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل ايضا في النفي ومعناه انه متحقق وتفسيره فصل لاهل النون في  
 بعض النسخ تصحيف محل قوله ولا يمكن عطفه الا مثل ان يقال انه معطوف على المصدر بمعنى اذ ما له لو كان المصدر  
 يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشر بدينه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض النسخ الشرح بدل  
 صا فيكون المعنى كان كون العشر بدينه وكل ذلك تصحيف وكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان يكون العشر بدينه  
 وعلى هذا يكون معطوفا على قوله الصلوا على تقدير ان النافية يكون معطوفا على قوله كذا من العشر وكذا لا يرد النسخ في الدير  
 لا لا يصح عليه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على الم لازم انه لا يكون من الملزوم بل لا يصح عليه من الملزوم  
 فلا يرد النسخ على الدليل قوله ويستقص ايضا الخ اعم كونه محتاجا الى التكلف فيقتض باللازم فاللازم غير الملزوم  
 عند المعترلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللزوم غير الملزوم لكان الملزوم بدينه وان كان غير الملزوم  
 ابا يكون اللزوم غير الملزوم ان يفسر باللفظ التقضي بان يقال كذا انه لو كان الواحد غير العشر يلزم ان يكون العشر بدينه  
 فان الم لازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدينه قوله لا يقتض النفي اي العينية حتى يلزم من مائة في  
 النفس فلا يخفى عليك ان الم لازم غير الملزوم الواحد لنفسه غير قوف على ان يكون جزء من المشرقة وعن مقتضى العلم

لم يكن مغايراً لما يلزم مغايرته لنفسه بل يتم مجرد بيان ان ليس العشرة مغايرة له سواء كانت نفسه او كما لو  
 ايقال انه من العشرة وهي لا تكون بل وانه فلا تكون العشرة مغايرة له فلو كان الواحد مغايراً يلزم مغايرته لنفسه  
 كما ان العشرة مغايرة للشيء مغايرة للشيء غير اذ لو كان عينه يلزم انصافها للغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شئ واحد في الصواب  
 ان يقال في توجيه النظر اذ هو الشئ <sup>الذي</sup> هو الشئ وعدم تحققة بل وانه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما فلو كان الحمل مغايرة له  
 يلزم من مغايرته لحد العشرة ومغايرة يدر يدر له مغايرته بالنسبة <sup>للمفرد</sup> فلو كان العلم متعلقاً بمصاحبه او تعلقات علمه تعالى  
 فحينئذ مغايرات في الاول مرعي ان يكون مقيد بالربا <sup>التي</sup> شاملة لجميع ما يمكن العلم بالارزاليات والمجردات ان كان تعلقات  
 الارزالية بالمجردات باعتبارها مستحجة اي مرغية لا يكون مقيد بالارزاليات <sup>التي</sup> وكل ما يتعلق بالامور  
 الكلية الغير المتناهية في سائر حقيقته وهذه التعلقات كلية غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تنافي متعلقاتها  
 مع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الارزالية والمجردة لشموله المكون المتعق والوجوب وتعلقاتها بالارزالية الخاصة بما  
 بالمجردات باعتبارها مستحجة ان يقال في الحال ان استقبال هذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة  
 حدوث متعلقاتها <sup>بها</sup> بأسواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تعلقه بالمجرد  
 مستحجة بالارزالية <sup>لها</sup> ما يميزها بالواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لا ذلك لا يوجب تغير  
 في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيها علما ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان  
 علمه تعالى بالمجردات بانها وحدت والعلم بانها ستوحد ولعل ذلك حاجة الى اثبات تعلقات حادثة علمه تعالى  
 بالمجردات باعتبار وجودها وان علمه ان زيد اسيد رجل الدار عدل اعدا حصول المعاد يعلم مجرد المعنى انه دخل الدار  
 ان اذا كان علمه مستمر لا عقله مرئية له واما احتجنا الى علم آخر مستجد فيعلم انه دخل لان بطريق الفطنة  
 عن الاول والبارى تعالى عتبه الفطنة عليه فيكون علمه بان وجد عين علمه بان سيوجد وانما قال متناهية بالعدد  
 لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنتهى الى احد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير  
 متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق المقدورات لله تعالى غير متناهية وبما فرنا ان دفع ما قاله الفاضل الحشر  
 من ان المستحجات سواء احدثت باعتبارها مستحجة او باعتبارها انما وجدت الآن وقبل متناهية ببرهان التطبيق  
 فيكون لقوله ان العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات الذاتية ومجردة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قد  
 غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الارزاليات والمجردات ان العلم بتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من  
 الارزاليات والمجردات حتى يرد ما ذكر معنا ان التعلقات غير متناهية بالنسبة الى مجموع الارزاليات

لا يخبره الله ولا منزهة ان يجمع الازمنة والمجردات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعل أمكن الوجود اذ يعني من  
 الازمنة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود او المجددات من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايحاء من الفاعل كما  
 انه لا يزال المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لا بالاجتماع بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر الى الممكن  
 ايمان المقدرة به يقال هذا قدور كان محتمل وذلك ليس بمقدور لانه متعذر او واجب لا يصح ان يكون اثر المقدرة  
 وموجد الكل واللتكاملين افتروا فرقتين منهم من انبث التكوين صفة مغايرة للمقدرة والارادة ومنهم من  
 نفى ذلك فثبت التكوين قالوا القدر صفة من شائنا صحة التاثير والايحاء عن الفاعل والتكوين صفة من  
 شائنا الاجابة بالفعل عن الممكن الذي تعلق القدر به في الازل وصح صدوره عنه اذا ترجح يتعلق الارادة  
 احدا جانبيه تعلق التكوين بالاجادة فوجد فعلي هذه العلاقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات  
 التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية والتاثير للتكوين قالوا القدر صفة من شائنا الايحاء واما صحة  
 الصدور فهو الاثر كما ان الازل لانه اذا كان الطرفين مستويين صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور  
 الى التخصيص انما يحتاج صدور واحد هما بعينه من الفاعل الى التخصيص وهو الارادة فلا حاجة الى الثبات التكوين  
 ثم هو كما افتروا فرقتين فقال بعضهم القدر متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلق  
 وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فتقدم  
 يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال بعضهم  
 انها متعلقة فيما لا يزال بالاجابة بالمقدورات بمعنى الارادة اذا اجرح احد طرفي الممكن تعلق القدرة بايجادها فوجد فعلي هذا  
 العلاقات القدرية حادثة بحسب تجدد المقدورات فتقدم مقدوراته تعالى متناهية بالفعل ضرورة متأخر الوجود  
 غير متناهية بالقوة اذ كانت هي بالقوة الى حد لا يتجاوز قوة تعلق القدرة هذا المحصول كلام الحاشي والاولى ان يقول على  
 ما ذهبنا في التكوين والقدر تعلقين احدهما الازل بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك العلاقات قديمة غير  
 متناهية بالفعل لعدم تهاهي الممكنات وتعلقها فان حادث بها يوجد المقدورات وهي العلاقات المتأخرة بعد  
 تعلق الارادة فترجم احدا جانبيه وهذه العلاقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما متعلقا نقول ذلك  
 للتبني على التوا في الاول ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الإطلاق اذ يعني ان ذكر القوة للتبني على  
 انها يصح إطلاقها على الله تعالى يعني انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى كما يعني انه يصح إطلاق القوى المشتق  
 منه عليه فلا بد ما قاله الفاضل الجليلي ان يكون للمصدر صفة لله تعالى لا يدل على صحة إطلاق المشتق على الله



كانه الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بمعنى ارشاد فعل وان لم يشأ لم يفعل محققا يقال لم  
 لا يجوز ان يكون الارادة نوع خصوصية باحد الطرفين لا تنشئ تلك الخصوصية المحذورة فلا يلزم الاعيان  
 ولا التسلسل لا نقول الخصوصية فالرتبة الى احد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع  
 بسبب تلك الخصوصية اولى بلا وجوب وكان كافيا في وقوعه فلفظ من وقوعه بها في وقت وعدم  
 في وقت آخر فان لم يأت اختصاص احد الوقتين بالوقوع لم يرجح يلزم الترجيح وان كان مرجح لا تكون تلك  
 الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلا الى احد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح كانه مع  
 تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرفين المتقاربان امثالا الى احد الوجوب فلا يخرج وقوع الطرف  
 الاخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذلك قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تحصيل احد  
 المقدارين لم يقولوا صفة ترجيح احد المقدارين قالوا المفعول ما لا يجب وجوده عن العلة ليرجح قوله  
 لا يقال لارادة صفة الاجواب عن الاعتراضات انما يختار الشئ الاول لا لضرورة الاحتمال بل لخص  
 آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انما اذا انما بلغت فيه حدود الفعل وتركه عن الظاهر من غير  
 احتياج الى تخصيص اخر فيجب تخصيصه للساكن بالمرجوح قوله لا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا يجوز  
 وجود الصفة التي من شأنها حكمة الفعل الترتيبية من غير تخصيص بل هو مقتضى الاستلزامه للحال الذي هو ترجيح احد  
 المتساويين بلا مرجح وقد يعيبه بان الارادة هو ترجيح احد المتساويين اي ايجادا من غير مرجح اي من غير سبب  
 وداع الى ايجادا وهو ليس بحال بل هو واقع فان المبدأ السميع اذا كان له طريقان متساويان فانه  
 يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا النطش اذا كان عينه قد حاء مستويا من جميع الوجوه  
 والجلاد اذا كان عند عتق رتبتيه وتبين جميع الوجوه وانما الحال هو ترجيح احد المتساويين في وقوع  
 احدهما من غير مرجح اي موقوم وهو جود هو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وقد جبر بان هذا الجواب  
 لا يجزى انما لا يلزم يجوز ان يكون مخصص احد المقدارين بالوقوع في وقت معين القدر واستمر نسبتهما الى  
 الطرفين الذي انما يستلزم الترجيح بلا مرجح كالترجح بلا مرجح اذا مرجح للموجب والذات وهو موجود والفرق ان يكون  
 القدر مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دور الارادة بشكل على انما توافق صدر السيد في نشر المذهب في تحت الامكان  
 ان الترجيح بلا مرجح لا يلزم الترجيح بلا مرجح هذا ولا خلاف عن هذا الابدان لا يقال ان يتعلق الارادة بالترجح  
 الطرفين محتاج الى تعلق اخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها التعلق

لما تسلسل فيها ليس بجزء فيه تأمل قوله تحقيقه ان تحقيق العلم غير الحقيقة التي ترجع احد المقدارين بالواقع  
 وكان عينه غائبة ولو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفس حقيقة المقدار او العلم بوقوعه وجوده في الخارج  
 وكانهم لا يصيران محصيا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون  
 محصيا له وهو ظاهري فلان العلم بوقوع الشيء فرع من واقعته فانه يكون ما يقع في الله والاشياء فاما العلم  
 بالواقع فله علم صورته وظل وحكاية عنه سواء كان سقده اعلية وهو العلم او مخرعا عنه وهو كالتفكير  
 والصورة والحكاية من الشيء فرع من ذلك الشيء لو لم يكن ذلك الشيء من تلك الحقيقة التي تعلق به العلم لا يكون علما با  
 جهله واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع من كونه الشيء مما يقع فلا يكون عين الازالة التي كون الشيء مما يقع فرع  
 وقابله لا محذورنا لك التفرع ما قيل ان يكون العلم بظهور او قصد بقا انما يتم في العلم بالمحصل وعلم الله تعالى حقيقة  
 اذ ليس المراد بالظهور والتصديق ما هو قسامين العلم بالمحصل اعني الصورة الحاصلة بدل الحكم او مع الحكم بل العلم  
 بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوله او حضوره او اندفاعه ايضا ما قيل ان الازالة التصديق فرع من الوقوع واما  
 يكون ذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بنا اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة  
 او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق فرع من وقوعها لان التصديق على هذا التقدير هو ان لم يكن فرع  
 من وقوعه بمعنى تلخذه في الوجود لكنه فرع من العلم الذي ذكرناه اعني كونه ظاهرا وحكاية عنها وهذا القدر كاف لعدم  
 كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الارادة فيهم بقى ما نحن فيه وهو ما ذكره صاحب هذا المصنف ان هذا العلم لا يتصور  
 عندهم من العلم الله تعالى بوقوعه يجب ان يقع تأمل قوله وبيند فر قول الحكماء اي بما ذكرنا من العلم بالواقع  
 سواء كان مستقدا عليه متاخرا عنه انما هو ما نقل الحكماء ان العلم بالتامع لوجود الاشياء هو العلم بالانفعال  
 الذي يكون مستقدا من الوجود الخارجي كعلمنا باسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي  
 مستقدا منه في تصور اذ السر ثم تحصله علمه تعالى من قبيل الفعل المعلوم الاشياء كما هي قبل ان توجد  
 فلا يكون تابعا لغيره ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يتقدم لانهم ان ارادوا به انه ليس خلافا  
 عنه وهو بطون المراد وانه ليس يتابع في الوجود الخارجي والتحقيق لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير به هذا القدر  
 مرجحا لوقوعه لمقدوره كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال لا يتقدم ان يقال انه لا يلزم من علم كون العلم بنفس المقدار  
 او العلم بوقوعه مرجحا ان يكون العلم مطلقا مرجحا لغيره ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس  
 فرع من الوقوع الفعلي ان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بانه من المصلحة طلا وحكاية عنه وهو ظاهر اجاب عنه





به المشية وعلماهم بحسب المشية بحسب المشية المذكور الكلام على التصديق والتحقيق والارادة تعالى في قوله  
 مراد له وان لم يكن مرضيا وما موراه بل قل يكون جنونا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله نعم ولو شاء وراد  
 لا من مرفى الى رضاهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء اهلككم اجمعين وقوله وما شاء الله كان وما لم يشأ لم  
 يكن قوله قيل عديا لولد مولانا اذ انتشار اسم الاخيرة للعقائد مما صلا الى الدليل انما يدل على ان المعنى النسخ  
 بحسب الخبر حين لا اخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصديق فان كل واحد  
 بعد الاخبار يحصل في هذه سورة بما اعتر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ارجحنا الدليل غير تمام في مثله  
 اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى الخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهول والكذب كلاهما محذوران وقيل الغاية على  
 الشاهد على ما قال الهمام الازعي من انما ثبت مغايرة العلم في الشاهد وكذلك في الغاية لا يختلف فيها حقيقة  
 الخبر بالاجماع غير مفيد لطالب التي يطلب فيها اليقين وبجرحه بان الذي يصح ان يكون مدلول الكلام <sup>كلام</sup>  
 حسا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرة له وان قياس الغاية على الشاهد  
 يفيد الالزام على الخصم لغوهم به وقد يقال ان المقصود هنا مجرد تصوير الكلام لنفسه بحيث يعتد به في الكلام اللفظي و  
 الازالة والعلم واما اثباته للوجوب فانك بما نقل عن الانبياء علم ولا ينبغي ما في الكل اما لا ول فانه انما يتم اذا  
 كان دالة الكلام الاخباري عليه كالة وصنيعة اما اذا كان دالة الاثر على الموت فلا واما الثاني فلا  
 الازالة غير مقصود هنا بل المقصود اثبات المطلب الذي هو من جملة سمات امور الدير واما الثالث فلا فاقول عن الانبياء  
 عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرة لما سواها في ذلك انتقم فلا بد من بيان المغايرة  
 وانما في ذلك انه حتى يحل في اثر النقل بثبوتها على ظاهره ولا يؤول قوله واعلم ان هذا المقام عبارة لانها مقل  
 مجرد بالحق المصلحة والجيم انتهى فليلا من حوت الموضع سورة حوزا سلمته وسرت فيه وعلى الثاني محراز  
 يجوزها ويجوز والجواز والخبر السور المذكور قوله المعنى الذي يخبر به عن المعنى الذي يخبر في انفسنا عند اخبارنا  
 عن قيام زيد عن المشية الايجابية بينهما لا تتغير العبارات بعد ذلك في المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللفظية  
 يهونها في الاصطلاح معاني اول وهو ظ فان العبارات المتغيرة بحسب كونه واكامة والاقوام بحسبها يختلف  
 مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة  
 ايضا فاعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام اللفظي  
 مدلولات الالفاظ والمدلولات متعادلة بتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الواحد بثنائه ثم قال بعض

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلامي انفسيا ولم يثبت بعد ايضا ان الكلام النفس  
مدلول الكلام للفظ عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في تحريم كلامهم بعيد  
مستودعهم غير الحق قول القاصد الله هو مجرب بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات او المكتابة او الاشارة مغايرة  
للعلم واما انه كلامه نفسه لم لا هو مطلب آخر انية الشارع بقوله وسمى هذا الكلاما نفسا كما اشار اليه الاخطا في  
المراد بقولهم الكلام النفس معلول للفظ انه مدلول لللفظ الذي يتغير بتغير العبارات ولا اصطلاحات كلفه  
ليست لهم قيام الحوادث به انه تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو عرض للكلمة الذي لا يتغير بحسب تغير  
والاصطلاحات وهو اصل بالنسبة الى اللفظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان  
الشأكة اذ بيان لمغايرة العلم يعني ان الشأكة يحصل له التصورات الثلاث ولا يجب ذلك المعنى اعني النسبة الى  
هذا عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرة التصور ما خبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجب في نفس  
النسبة الى الجاهلية التي لا غير عنها يزيد قائم او ثبت له القيام او ينصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع  
لكونه شاكا فيكون مغايرة المقصد بقيا خبره ايضا وفيه مجتهد من وجوه اول انه يرد عليه بعض ما يرد  
على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ كما يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبارا عما لا يعلم وقوعه  
قياس الغالب على الشاهد لا يعيد والثاني انه اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فتمسك  
لكنه لا يقيد المغايرة لمطلق العلم وانريد عدم تصور ايضا فهو ممنوع والثالث هو يرد على الاول ايضا ان الشأكة  
تحقق حقيقة المجتهد في تلك الصورة بالبرهان لا بمجرد لفظ الخبر ولعل في قوله كذا اشارة الى ما ذكرنا من ان  
مطالع الزكيا قوله والحق ان مر عبارة عن الحالة اى والحق ان الامر صائر لا راداة لا ان لا يتغير  
عن الحالة التي تحصل في ذهن المرء عند قصد الامر اعني النسبة الى الجاهلية التي بطريق الاستعداد لا اراد  
وقوع ما يتعلق به الامر ولم يرد بالاراد عدم وقوعه وانما هو ان التجربة قوله قال في التلويح ثبوت  
اى يعنى ان ثبوت بشرية نبينا ع موقوف على وجود الباري عليه قدرته وكلامه وعلى قصد التلويح ثبوت  
اما توهمه على ما سوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على  
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه قصد يتبعه حال ادعاء النبوة موافقا للدعوة ولا شك ان  
حقق البادية حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى قادر المختار موجودا عالما وبهذا الوجه  
من رسله الله تعالى للنبية الامم فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الامم عالما بمعباه مختارا مختل

وما توقعه على الكلام فلا بد أن كان الأحكام التي جاءت بنبيذ عليه الساسر وأخذ من الكتاب وهو الذي لا بد له من  
 وإسنادها ونسبته موقوف على كونه تعالى حكماً وبأذكرنا طرحة ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل المتحقق صريح  
 نوقف الشرع على التصديق بكلامه ما يجوز إرسال الرسول بأن يحل الله فيه علماً ضرورياً بهما بالهم وما يتعلق بهما  
 الرضوخا وما يحل في الحيوانات الدالة عليه بأبوصد تقوم بأن يحل في الحقيقة في الدين من غير احتياج في شيء من ذلك إلى  
 التصافه تعالى بالكلام في شرعية نبيذنا عليه السلام ونوقفه على التصديق بكلامه تعالى طرحة الوجه قوله  
 صريح كلاميه تدافع طرحة أن ما في التلويح يدل على أن الكلام بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه هذا يدل على  
 أنه يتوقف على الشرع حيث ثبتت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه كما  
 في ثبوتات هذا التدافع إلى نقل هذا الكلام من التلويح لأن الشارح صرح في هذا الكتاب بالصيا بأن ثبوت الشرع  
 معروف على الكتاب فلا يمكن ثبوت الكلام حيث قال في بيان قوله الحق القادر العظيم السميع البصير المشافي إلى  
 أيضاً قد ورد الشرع في نفسها ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها أصح التمسك بالشرع فيها كما التوحيد بخلاف وجود  
 الكلام موقوف على ما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التحمل لا الحاجة إلى التحمل بل التوفيق بينهما  
 على أن ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هؤلاء أن ثبوت  
 الكلام موقوف على ثبوت الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكرنا على  
 صدق النبي عليه السلام لأن مباه قوله عليه السلام لا يحجم امتي على الضلالة وبأراء المؤمنين حتى يفر  
 عند الله حتى صدقه عليه السلام موقوف على ظهور الأمر خارق على ذلك لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقام  
 أنه متكلم ثم أتوا العقل بذلك لا نساء وقد ثبت صدقهم بذلك لا المجزئة من غير توقف على أخبار الله تعالى المتكلم عن  
 صدقهم بصرف يلزم الذي انتهى كلامه قبل وجه التوفيق أن الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والذات الشرع  
 الحديث المعنى وقال المحقق الموفق في وجه التوفيق أن الأمر هنا في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع  
 بالأمر ما ذكره هنا توقفه على صفة الشرع وفيه أنه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع كما توقفه على ثبوت نفسه كما لا يخفى  
 قوله وقيامه يستلزم أنه قد تم بما يقال أن ما أخذ الاشتقاق التكميل الكلام وإنما الكلام أثره كما أن المقوش  
 الخطية أثره المكتوبة فلا يلزم من ثبوت التكميل ثبوت الكلام ووجه الدقة قوله والمعتزلة أنه لا يقولون بأن ثبوت  
 المشتق يقيض ثبوت ما أخذ الاشتقاق وإن ثبوت التكميل يقيض ثبوت التكميل لئلا يقال لئلا يقيم التكميل بذاته  
 تعالى لا يستلزم قيام الكلام فإن معنى التكميل إيجاد الكلام والقيام بذاته تعالى هو الإيجاد والكلام غير من

وجوده الى محل اخر فلا يارفع ثبوت الكلام التقني فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام العيني  
 بل اطلاق الحكم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر القصد في مسئلة كاشف  
 اسم الفاعل شيء باعتبار معنى حاصل في غيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق  
 انتهى كلامه كيف فهم غير الذين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بان تعالى عنكم عجيبة انه موجد الكلام وحمل  
 للموجد عليه تعالى لا يوجب قيامه فلاخذ به تعالى ايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة به  
 القاري في الحافظ التي يستحيل بقاؤها فاما ذلك المحرف قائمة بذات الحافظ والهاى لان افعال العباد مخلوقة لهم  
 كذا انه تامل قوله وهو عدل عن نظو اللغة لعينها قاله المعتزلة من ان معنى التكلم إيجاد الحروف خلاف الظ  
 واللغة فان المخترع من قام به الحركة لا من اوجدها ولو فعل اخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول انا قائم بغير  
 متكلم وان لم نعم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجدنا هو الله تعالى كما هو على ما هو راي اهل المحي حتى  
 واما الكرامية فيقولون بخلافه اى قائلون بان الكلام للركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذات الله  
 وهم يسبون قول الله واما الكلام القدير عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح لمقاصد  
 لمالات الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان  
 المنظم من الحروف مع حادث قائم بذات تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في الواقع في باب التنزيه  
 الكرامية انما يقولون ببقاء الحادث الذي محتاجه الباري في إيجاد الخلق وهو قوله كرس او لا رادة على  
 اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا  
 ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه اصلا انما التعلق بحسب التعلقات المحاذة بحسب جهات المتعلقات  
 قوله وذلك فيما لا يزال يرد عليه انه اذا كان الكلام لنفسه ملول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدد المتعدد  
 اللفظي ومنه ذهب الجمهور الى الزلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان كالة اللفظي عليه كالة الموضوع على  
 الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو كالة الارتفاع على الارتفاع لا يلزم من تعدد الارتفاعات في الموضوع  
 الجواب المحي المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدور التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون  
 ذلك صفة واحدة بنية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر  
 بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان كالة اللفظي عليه كالة الموضوع  
 على الموضوع الذي هو مادة الارتفاع واقرض على مذهب المحذوف ان العقل عند الحاشية هذا الاعتراف

يختص بلها بالحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لحدوثها  
 للغير كما ان يراد تلخيص السؤال الجواب وورد الاول انتهى كلامه يعني هذا المختار من ارد على  
 الجواب الثاني بان تعلقات الكلام اولية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسه ما غير امر ولا نفي ولا خبر  
 يمكن وجود العام الا في قسم الخاص فلا وجه لتخصيصه بهذه الحوادث واجيب عنه بانه اورد السؤال في  
 وبابهم على اسم حيث جعلت في الاقسام فياذا روي ولوجعل المتعلق اذ لم يعرف منه يراد السؤال  
 عليه والجواب عنه بالمقايضة ومنه ان المختار من استنباه النفس بالكلام اللفظي فاللفظ لا يخرج عن قسم  
 ولا يوجد بدونها فكذلك النفس لا تجوز الاقسام وانما عا صفة شخصية مما لا يقدر عليه احد قوله فان  
 مرجع هو امره اي ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعداد مرجع هو كذا غير الخبر الذي هو العلم  
 عن وقوع نسبة او عدم وقوعها مرجع هو كذا يدل على ذلك بخلافها فان الاول غير مختص بالمصدق  
 والكناب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو  
 مغاير للخبر لا يكون مغاير للكلام لانه غير الخبر على قلتم من له صفة واحدة شخصية لاكثر فنية بحسب الذات  
 بل بحسب العلاقات فياذا علم ان لا نقول بانقسام الكلام الى النوع المذكورة في الدال كما لم يكن  
 جملة في الاصل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة الكلام <sup>للمعنا</sup> كلام فان الامر من حيث هو  
 كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالامور  
 وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بجمعية اخرى من كونه خبرا او غيرا واستفها  
 واما ونظيره ان زيد امر حيث هو عام لم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج هذا الاعتبار عن كونه زيدا  
 ولا يقتصر عليه بذلك ان اعتبارا زيدا من حيثية اخرى كجمعية كونه كاتباً او مسترخياً ذلك ان هذه اضافات متعلقة  
 له غير احالة وحرية فلا يخرج هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم هذه العلاقات والاضافات  
 مثالية فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الاخر فالفاضل الجلي يرد عليه ان هذا هو الدال  
 على طية مسمى لفظ زيد ان يرى انه يصدق على كثيرين محققين بالعدد كزيد من حيثية كاتبه من حيث  
 هو عام ومن حيثية هو الذي يخرج ان من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا ينحصر في لبس ان في الصدق  
 اعتبر في مظهر الكمال المقول على كثيرين محققين بالعدد وان يكون مقولا في جواب ما هو معنى انه يدل  
 عنها باهي يقود لك الا حواها عنه لان اكد لا يحصى عليها ولا شئت انه تستلزم هذا الكاتب لافعال

والناظر ما هم يقابل في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب اتحاد والاولم  
اتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدلي البطلان قوله ولو سلم تحمل البعض اى ولو سلم ان  
يستلزم امر يوجب الاستناد فحمل الامر والنهي الى استنفهام والبناء راجعا الى الخبر ليس الى امر عكسه اذ كونه  
في وجود وقوع الاستلزام بدلي الكلي اذ ما خرج الى ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه فطلبنا  
قبل عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساده ما قال الفاضل الجليل الاستلزام الاخبار بالاشياء غير بدوي ولا مبدئي وكذا  
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل تصرف في الكلام المخبري  
فان قولنا اضرب رجلا بالتعريف على ما بين في القوم فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذلك في النفس وانت حبيبان  
هذا اظن كما يستلزم الخبر على الرجوع في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه الاى المحقق في صورة  
تصور الخبر البدني وامره بغير هو الغرم على الطلب تحيله وهو ممكن واما انفس الطلب فلا شك في كونه  
سفهيا بل قيل هو محال لا يوجب الطلب بدور من يطلبه شيء محال كذا في شرح الموقف وفيه انها  
يكور محال ان اطلب منه ان يأتى بالفعل حال عدمه فاما اذا اطلب منه ان يأتى به بعد وجوده فلا قيل  
فالحق ان انفس الطلب من المعلوم وان كان المطالب تيان حال الوجود على اشكال اذ المعلوم ليس بغير  
فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب وان كان المقصود التيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال  
يلزم منها ان لا يجرى النبي عم الا يعجز ان ما ذكره من ان في الصورة المذكورة الغرض على الطلب يقتضيه  
ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهنا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليه اذ قطع البطلان  
صراحة استصحاب النبي عليه عام لكل مكلف بولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال وانفصا خطا بانه  
باهل عصمة وشبه الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لا نقول فرق بين الامر بالصريح  
ان خطا بانه على صاحب الامر بالقصد والصراحة ولغايبين بالتميم والصبر والخطاب المصروف صفات وتبعات  
سفهيا قوله فان المزاراة بمعنى اطلاق اللفظ القران مقامه على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء  
علماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان القران مشتملا على اللفظ والنفس لكن المبدأ  
منه ولو عرف اهل السنة والجماعة هو النفس قبل وجه شبهة الذهر من القران الى هذا المؤلف ان القران يشتمل على  
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه شبهة على الزائد اى في ذكر الكلام بعد القران شبهة على ان يراد بها  
ان لا يفسر صاحبها ولا يخفى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قوله في قوله تعالى عطف بيان لقوله والقران فانه لم يكونا معتمدا

من المهور وادرج في معجده كالميلان فيقسم هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق وعلى كلام الله قوله قد تدبر  
 الكلام لمسيءة دفن ما يقال ان اذا كان العقل مع الفاعل العقل يجب صفة عن الظاهر هناك فان لم يكن العقل على  
 مرتبة الكلام يلزم قيام الحوادث بالذات تعالى الا لا معنى للكلام الا للمركب من الاء حروف في الشرح للشرطة  
 وحود البعض بقاء البعض الآخر وحاصل الامر انه قد ثبت الحكم العقل الذي ليس فيه شائبة الحوادث قد  
 لما الى العدول عن ان جعل الحكم على وجه حروف وادرج ما قوله يريد به الصفة بحسب اللغة اه دفن ما يقال ان  
 تعالى بالامر عن معنى الجماد صحيح وانا لم اطلق عليه تعالى لهما معنى الانصاف والقيام او التخيير وما يروى من  
 اطلاقه موقوف على ادل الشرح عند المعتزلة مجازا وللتكم اذ قد لا بد من التبرع وحاصل الدفع ان المراد انه بغير  
 السائر في المتن من الاحصاء المحلولة بحسب لغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومعنى انهم  
 ويخير الى غير ذلك ولا شك ان غير صحيح بحسب اللغة الا يصح ان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومعنى انهم  
 ما هو اى المعتزلة ان ذلك الشخص من قوله يرد عليه هذا الا يعنى ان اللفظ المتبادر من قوله واذا وصفنا  
 هو من لوازم القديم من اوصاف الحقيقة الموجودة واذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث يرد به اللفظ المنطوق به  
 القرآن بطلان بالاشتراك او الحقيقة والظاهر على العيين النفس اللفظ فاذا وصفنا ما هو من لوازم القديم يرد به  
 واذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث يرد به اللفظ او التخييل او الشكل ويرد عليه اللفظ المختص بالقديم  
 عليه حقيقة وهذا الجواب لا يخفى بان حاصل جواب اللفظ ان معنى الكلام النفس يوصف بكونه مكتوبا وغير  
 ومحموظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والمذهب وحسب اوصافه باعتبار انه لا الله عليه باعتبار  
 بل من قبيل الوصف التي حوت على غير ما هي كما يقال يريد ان يكون معقروا ومسوموعا ومحموظا باعتبار وجوده في اللفظ  
 وحاصل جواب الشارح ان الوصفية في اللفظ الحوادث دون النفس القديم وانا قلنا ان اللفظ المتبادر من قوله  
 واذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث يرد به اللفظ المختص بالقديم  
 المصروفة ان الموجود في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو له حقيقة مجازا  
 ما اذا وصفنا ما هو من لوازم الحوادث اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه فيظهر من الوصف لعلنا  
 للذي هو له حقيقة على معنى قوله يريد به اللفظ المنطوق به يرد به حقيقة حصة <sup>حظ</sup> اللفظ المنطوق به  
 او انما في النقوشة فيكون تحقيق الجواب المصداق لا يخفى ان الفاضل الجلي هذا انما يريد لو كان معنى قول الشارح حقيقة  
 تحقيق جواب المصداق ليس كذلك لان هو جواب اخرا كان جواب المصداق كان بعد اخلاف الظاهر الشارح عن فقال



وتحقيقه ان تحقق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصداً للشارع الا احجابه الخصر بشبهة المعتزلة فلا معنى لادراك  
 قوله ان الشيء وجوده في الاعيان الا بل الواجب ان يقول بتحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين الكلام النفسي واللفظ  
 بحيث يوصف بما هو من لوازم العقل لم يراد به الا والله در من ضمير قوله اي تحقيقه لا يلحقه لا تحقيقه جواب اخر تا مل  
 في هذا المقام فانه من زلات الاقدام قوله والنقصان انما عتسك اذ يعني تفصيل الكلام في اربع اجواب اخرى  
 جواب المصداق النفسي انما عتسك ابار القرآن متصرف بالادوصاف التي هي من سماء الحدوث فيكون هادثا  
 ابعين له نارة بان يصفه بالادوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف  
 للذات بصفة الدلال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما حمل  
 جواب المصداق واجب عنه اذ في اخرى بان الودصوف بهذه الادوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما الحكم  
 هو النفسي وهو غير متصرف بهذه الادوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالتحقيق في الجاهل هذا  
 حاصل ما قرأه الشارع بقوله في حيث يوصف قوله وقال بعضهم اذ اقل بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في  
 وجه تخصيصه من معنى ليه السلام بالكلام انما لا سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد  
 ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارع فان معنى قوله قسم موسى صوتا والاعلى كلام الله تعالى <sup>سطة</sup> ابتداء  
 الملك الكتابية اذ كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكسبة للعباد على ما هو شأن سماعنا اذن جميع الجهات  
 وكلامه اذ هو العادة وانما انما عندنا من غير سماع الكلام النفسي كان موجبا رساما على الشيخ لا شعركم الغزالي فيقول  
 حقيقه كانه سمع كلامه الذي لا يبحر في ولا صوت كما يرى ذاته في العزة بل ذكره وكيف فهم يجوزون تعلق الربوبية <sup>السماء</sup>  
 بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة اذ يعني ان قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق  
 كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالة عليه اعتبار العلاقة لشعركم بكونه منقولا لا مشتركا في المشترك هو الذي  
 يكون معناه متعديا او لا يتحمل انتهى النقل مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين كلام النفس القديم واللفظ  
 الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عن اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل انما انما <sup>ل</sup> انما  
 حقيقة في المنقول المبحر في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل كما بين في محله وهذا  
 باطل لانه لو كان مجازا في النفس لصح نفيه عنه بان يقال ليس للمعنى القديم كلام الله وهو محض عندكم قوله  
 وجوابه اذ يعني ان النقل المعنى في المنقول هو محض للمعنى الاول وتركه في لا يفهم بلا فنية واعتبار العلاقة لا يقتضي  
 ان يكون المعنى الاول محجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين من غير علاقة مع عدم النقل <sup>والمحجور</sup>

لا مكان الا مكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على نفسه شائع فيما بينهم فيكون  
مستقرا لا متوقفا وانما قلنا ان نقل المعبر في المنقول لان الجواز ايضا انقل لكن مع عدم جبر المعنى الاول قال  
الفاضل الجلي روي عنه قال نعم ان الجبر معتبر في النقل بل معتبر فيه على ما حققه الشارح في المذهبين في اعتبار  
اللفظ في المعنى الثاني حيث قال الرقعي مسمى اللفظ فان ضمن الكل فشرطه والا فان جبره في الثاني  
ينبغي الناقل ولا حقيقة ويجوز ان ياتي قول المراد من الاستشهاد هو الاستشهاد في المعنى الثاني بحيث يكون الاول  
مجهورا على ما فسر شارحه بكونه لو كان مطلقا لاستشهادا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي استشهد في المعنى  
منقول قال في التلويح ان اللفظ قد تعدد مفهومه فان لم يتحمل بينها نقل فهو المشترك وان لم يتحمل فان لم يكن النقل  
لناسبة فمحمل فان كان للنسبة فان جبر المعنى الاول فنقول والحق الاول حقيقه وفي الثاني مجازا وايضا في  
في شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان يتحمل بينها نقل ولا فان يتحمل فاما ان يكون ذلك  
لناسبة فان جبر الوضع الاول يسمى منقول مشرعا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يجز المعنى الاول  
يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا واما القوم ملوذة من هذا البيان كاحاجة الى النقل وكايتنا  
قال لو سلم فنقول هذا اللفظ في الوجود منقول ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم  
الحال لا يكون مخصوصا بكونه منقول بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم الحال ايضا كما نقرر في السؤال  
والاختفاء في ان الجبر عن المعنى الاصلي غير معتبر كما قيل عدم الجبر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح  
ويروى عنه لذلك مشعرا باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع في كونه مجازا اذا وضع في الجواز لا انقل  
يحقق نوع وضع المعنى الثاني بواسطة خطه للنسبة بنية وبين المعنى الاول مع عدم تولد الاول لا ينافي  
جواز بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكثر على تقرير الشارح كذلك فيلزم المنقول  
انتمى قول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ثم اذا كلف قوله ووضعه لان النسبة باعتبار ذلك لتأثير  
لفظ الكلام لتلك اللفاظ لعلاقة الدالية والمداولية ولا شك انه وضع شخصي لكون كل من الموضوع و  
الموضوع له معينا وهو غير متحقق في الجواز والاكالاتي فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي غير  
ان الوضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول والمكمل على الجزء واللاحق على اللزوم والاول  
القريب يشهد الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحقق في اعتبار العلاقة بيقينه كونه نفي كما  
مستقرا كما هو المشهور في التلويح لما تقدمت اطلاق على الناقل من غير العلاقة امر كما عتبر الامر بالضرورة

العلاقة وعدمها فنجعلها الاول منقولاً والثاني في محل المدح في المرتبة عدم العلاقة وفي المنقول عدم  
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مستشهداً بآراء من لا يحسن في الكتب  
شأنه من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدمه معتبر في المرتبة  
اما ان وجوده ليس يلزم كونه منقولاً فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل  
في المعنى المجاز منقولاً لتحقيق العلاقة كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد عطف فيه ولو لا في امار قوله وقد يجاد  
اعتبار العلاقة اذ اي قلب كجاء عن اللفظ المذكور باراً فاجوز الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى القول  
و مجرد اعتبار اللفظ لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متأخر عن وضع الاول حتى يكرر لفظ الكلام مجازاً في اللفظ  
يجوز ان يعتبر الوضع العلاقة بين المعنيين في بعضهما مع اللفظ واحداً فيكون مشتبهاً كونه منقولاً كما لا يخفى قوله في  
فيما علم ترتيب الوضع اذ يعني في الجواز المذكور نظر في المخرج من ما كان ما انما الثبوت لا اشتراك الذي ادعى  
الشاعر بقوله ان كلام الله اسم مستر لك كان المجيد بقوله وقد يجاب مثبتاً لا اشتراك فلا بد له  
اثبات عدم ترتيب الوضعين الى الوضع الثاني من متأخر عن الوضع الاول لكر اثبات ذلك مشكلاً ودونه شرط الثبات  
وكما ضرورة في التزامه بوجود المجاز لا كما يتخلفه بما حرمنا لا اندفع ما قال الفاضل المحشي المجيب ما انه لم  
يحقق الاشتراك في كنهية المجاز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلامه اذ يعني ان اراد بقوله  
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأنا كابل ما انزل على  
البيوع كلاماً ضرورياً انه ليس ذلك الشخص فأما انما هو من حيث هو المحل لانه المقطع بان ما انقراه هو القرآن  
على النبي عليه السلام بما هو ضرورة حتى كيف منكر كونه كلامه ثم والارادة ان اسم للرفع القائم بذاته  
اعني ان لفظ الشخصية مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقاً على الشخص القائم بذاته  
من حيث خصوصية وشخصية مجازاً لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص  
مخصوصاً فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال لا يدل ليس باسم وهو مظهر لبطا  
وانما قيد بخصوصية لا اطلاقاً العام على الخاص لا بخصوصية بل باعتبار عمومته وكونه فرداً من افراد حقيقة الوجود  
استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التلخيص وفي حقيقة الوجود اذ لا بد من تفصيل النوع عليه فلو لم  
لا يصح له النوع من فردك وان اراد انه يعلم نفي كون لفظ القرآن معصوماً بان انه مخصوص فبالا لانه مسبوحة  
و بطلان اللفظ من ان اراد انه معصوم بالوضع العام لكل واحد من الجنات المستحصنة بالانعام بآياته وذواته

كل ما تدعى بالحدوث حقيقة محدثة بالبريات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها في العبد والحدوث  
حدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع للفظ القارئ قد  
حيث قال القارئ اسم للفظ والمعنى هو قديم انما الحدوث للقرارة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان  
يتوقف اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له على ما هو ضرورة الالفاظ القائمة به او هذا الفرض حادثة سواء اعتبرت  
مع الالفاظ او بدلتها نعم انما الالفاظ القائمة بذاته تعالى وبغير اختيارها ما قال الفاضل الجليل من انه  
لا يستعمل في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان الالفاظ متعددة في بعض ما قدمته وهو الشخص العام  
بذاته تعجبها حادثة وهو الالفاظ القائمة بذوات الخلق فلا اشكال اصلا على ان هذه الالفاظ  
على هذا التقدير ليست افراد الله بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا تخلف الا بالاحتمال اعلم  
عن هذا الدعوى ان كل ما يحيل لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فكل ما يكون اجله قد صلي  
الشخص بخصوصه محال ولا يكون كلامه تعالى مستغنيا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد الذي  
القائم بذاته تعالى والافراد بالحدوث بالبريات المستتفة بتخصيص الحال الحادثة فنقل عنه بل لا تخلف عنه الالفاظ  
يحيل مشترك بين ذلك النوع والعديد من المصنفين والالزام ان يكون النظم للمؤلف للعجز لا المنزل على النبي عليه السلام  
كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه يفي لزومه ان يكون لطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد من  
بخصوصه مجازا ان يصح نفيه عنه وذلك بطا بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة  
بحدوث النظم للمنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فالتخلص لاختيار الشق الاول وما يقرأه كل واحد من  
بالذات هو ما يقدم بذاته تعالى وان كان يغايره باعترافه لخلق قرآنه وفيه تأمل قوله فيشكل الفرض بقيامه وكذلك  
يلزم ان يكون القارئ هو الله تعالى هذه احدى ارباب البلاغة على ما وقع في قوله بالاجزاء من التقديم والتأخير وحيث  
بالغرضه ليس في الترتيب مطلقا ان الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان  
الحروف بدون الترتيب والالفاظ للوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما في وجود الالفاظ للترتيب وضفا وان  
كان مستحيلا في هذا الطريق جرى العادة لعدم مساعاة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجوده  
مجمعة من لوازمه انه تعالى ليس امتناع الاجتماع من مقتضياتها وانما وفيه محبت لاذ القول بالترتيب للوضعي بين  
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقولة انما يتصور في الجمانيات والهجرات والالزام انفساها الا بـ  
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضمي قد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والرضى فيستلزم انتفاء الفرق مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق لجواز أن يكون هناك ترتيب وليس يتحقق بالفرق  
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الأمر اقول يرد على الجوابين بأنه يلزم أن يكون الكلام المتزل على الشيء  
عليه السلام وصانقه أي أمينا كلام الله لأن الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالذات والوصف  
أو الذات الذي لا شعوري وهو غير متحقق فينا أذا لا ترتيب هذا أسوى الترتيب الزمان وفيل في جواب  
ذلك لا اظن بعرض لعدم الفرق مطلقاً فإن حاصل تحقيقه أن كلام الله صفة حقيقة بسيطة كسائر صفات  
الكمالية وإنما التعلق والتأثير بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه أذكر اقول فيجب أن لا يشعر في عباراته  
بأن كلامه صفة حقيقة بسيطة وكيف وكذا اللفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة إلى صفة حقيقة بسيطة <sup>باعتبار</sup>  
ولا يتصور صحة قوله لم يرد به أي لم يرد بالاختراع المعنى الاصطلاحي الذي هو تعلق بين المحرم والمخرج اذ هو  
لكونه صفة ذاتية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق كما يتحقق ما فيكون حادثاً للثبوت محل المحرم بل مراد الصفة الحقيقية  
التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلتها وكذا في سائر العبارات من الإيجاد والحدوث والابتداء والاختراع  
والإحياء والأمانة والخلق والتفريق إلى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي اضافات بل مبدأ  
قوله يرد عليه أنه يجوز أنه يعني كانه لو كان التكوين حادثاً يلزم أن يكون الصانع محل المحوادث إنما يلزم  
لو كانت قائمة بذاته تعالى لا يجوز أن يقوم بغيره تعالى كما ذهب إلى المحزبل من أن تكوين كل جسم قائم به فان  
رح هذا المنع ودفعه لما سيجي في الوجه الرابع من أنه يلزم أن يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للكون  
الامر في قومه التكوين اتحاد الدليلان أعني الاول والرابع وهو ظن قوله وجوابه أنه حاصله ان اتمام هذا الدليل  
واندفاع المنع المذكور مبني على متناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه  
الاعتدات فاندفع المنع المذكور ولم يتعد الدليلان في ذلك على ما حصله اراد بالحوار الجوار الشرقي للملوك  
ممنوعة لا الجوار الشرقي موقوف على عدمها أيها ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضيه على ذلك الشارع  
كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مستقالت الاعراض للمقدور قاله تعالى وان اراد الجوار العقل  
فالملازمة مسلمة لكن بطلان الملازمة لا بد كذا ثبت من دليل ويكره الجوابين بالمراد الجواب المحجب اللغة على ما ذكره  
الشعبي في سابق ولا شك أنه لا يصح إطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه يقال للرجل الذي يقدر على  
صبغ السواد والحمرة أنه اسود واسمر مع انه يصلح عليه ان يقدر على صبغهما أو أنه يرد عليه من مشهوره أي  
ان لا يله أنه لو كان التكوين حادثاً كان ما هو مكوناً يتكون اخرا وبذلك التكوين لم يجر أن يكون مكوناً يتكون

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بالكون. ويوجد عليه لانه لا يمكن ان يكون التكوين عند اذ كان  
معنى لكونه بالشيء غير الشئ وبجيبا بالماله يكون التكوين التكوين عينه ان لم يكن في الخارج ان لكونه بالكون  
واما ان يكونه فامر بغير العقل وليس له تحقق في الخارج مما اذا عده بحسب الوجود الخارج فلا يستلزم ان يكون  
أخرا لا يحسن ان يكون التكوين بنفسه بحسب الوجود حتى يرد كون التأثير على ان شئ وهذا هو المراد بقوله وقد  
اشترنا الى اماله وبما سألنا الى ما نعلمه وما نصرة قوله ويمكن ان يقال ان التكوين بالكون من ان لا يتم لانه  
التكوين حادث تال احتماله الى التكوين بالشيء او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انصافه  
المعنى قدس وقبالة نعم متعلقا ولا يوجد بنفسه ثم بوجه سائر المحذورات ولا يستلزم في سبقت ان الشئ  
مع قطع النظر عن الوجوه لا يستلزم ان يكون له بالزمان فار وجوده في الزمان والاعراض  
انما هي قيامها بالحق الواقعي اقا الوامن بالحق مقومها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا  
يسمى الانتقال عنها فيكون الصفات من حيث قيامها بالوجود قدما بالذات على وجودها وان كانت  
له في الزمان فيكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب نقل متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات  
له بالزمان ولا يستلزم في ذلك كماله فيقال المحض الذي قدس انه اذا كان متعلقا بالتكوين وجوده يكون التكوين  
فان كان الوجود مكوونا يكون للوجود وهو نفس التكوين ايضا مكوونا ومتعلقا بالتكوين. والتكوين المتعلق بنفسه  
ان كاعينه يلزم سبب الشئ على نفسه وهو هو وايضا لكون وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده  
فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى استقامه ولا يخفى عليك انه كلامه مستلزم فله التلخيص  
وسموا لهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده  
نقلنا ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشئ على نفسه لا المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث  
الوجود ولكن لا يلزم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالوجود وجعلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه  
واجبا للذات والاشهاد بالاشهاد الصانع تامل فانه كلامه لا شبهة فيه نعم يرد عليه انما يجب لزم ان قيامه بالذات  
مقدم على وجوده بالذات وعلى ذلك السبيل قد سرق وعليه في شرح الموقف قال انه ليس في اذ يصح  
ان يقال الحد السواد في نفسه فقام بالجسم وللغافل الحشوي هذا بحسب المبدأ فيظهر جوازه مما ذكرنا ان باختلاف  
الاشياء فاما ان لا يصح مخافة الاحتياط فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته ثم يكون قدما لا مستلزم  
للحد ذاته تعالى فهذا المستلزم لا يضر فلهذا يرجع الى الدلائل الاول ولا شك في تمامه انما الكلام في ثمانية

الدليل الثالث هذا فاية تنقية الكلام وجدته بعون الملوك فاستفظر فانه يعلو في موضعته  
 مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة بـ القدرة باثباتها لو وحدها فاما بارادة قدرة اخف من  
 التسلسل اريدونها فيلزم الاحتمال في جريان المنع المذكور قائل قوله كانه ارادة ما لا يعني ارادة  
 الا لا تملكه النسبة سوى الدليل الثاني فيقول الكلام على الحقيقة او امر المحقق في الامر تغليب الكل على الاقل فيكون الكلام  
 الجازم ان شاء الله تعالى فلا بد له من كونه صفة حقيقة بل امر اعتباريا لا يلزم قيام الحادث به بل قيام المتبدل  
 وهو جازم لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل لا يستغناء الحادث عن التكوين بل يلزم وقوعه كونه حادثا ومؤثرا  
 كونه موجودا واما عدم ابتداء الدليل الثاني فالسبب ان لزوم الكذب او البطلان في خبره بقدر كونه قصاصا لا يمكن تصاد  
 بل يلزم الحادث والمعنى لا يخفى وقال البعض الا فضل الظاهر الدليل الثاني ايضا ينبغي على كونه صفة حقيقة اذ لو كان  
 من الاضافات لكان ليقال ان الجازم لا يصدق الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم الملكوتات او  
 تحقق الاضافة بدو احد المتضايفين ولا في الامر بحال قوله ويحظر بالبال التكوين هو المعنى الذي اشارة  
 يحظر بالبال التكوين معناه للقدرة والارادة لا تخرج بالضرورة في الفاعل عند بقوله هذه الحقيقة معنى  
 يتنازع عن الفاعل ويتوسط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذلك مفعول ولا شك  
 ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يرتبط بالمفعول فلا يكون فيه مثلا بحيث في الضار وجبين بقوله الحقيقة  
 ضاربا معنى به عتار عن الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب ثرة وان  
 منه الضرب لا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا ان هذا  
 متحقق في الفاعل على الوجه عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الاحتمال مع عدم القدرة والارادة  
 بل يقول ان المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الاحتمال كالجواب بالقدرة والارادة  
 فيكون مغايرها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وما ذكرنا انهم ما قالوا الحشوي المدق ملان في هذا  
 الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا شكل كما سيما في القدرة والارادة بل في العلم  
 ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل في الذات  
 المنصف بالتكوين ولا يجاد بطريق الاحتمال بل في هذا مما افق عليه للتأخر ورأسه تحسنة  
 فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون  
 بالنسبة الى نفسه ايضا فيجاء الى معنى آخر يرتبط به ويمتنع عن غيره فيفضل او يلزم تحقق الفاعل

يدون ذلك المعنى قلب ذلك المعنى صادرة تعالى في سطر من ذلك المعنى كالحتم الى معنى اخر كما في الاربعة  
 السابقة فاما بل فعله واما انه موجود فلا يوجب احرازه على شرط وجود سائر الصفات ان استفاد من  
 الى انه موجود ايضا انتهى كانه يعنى المصنف ههنا هو انما هو المعنى للعبار لسائر الصفات واما انه  
 موجود وانه امر احرازه بعد العقل من حيث الدال الى المفعول وليس في الخارج امر اراد عليها فهو  
 اخر على انه لو لم يلحق بالثبوت وجود الصفات ورايد بها من المتعالى عالم وقادر ومريد كما معنى في الاصل  
 الصفات العلم والقدرة والارادة او صلح الى الطريق يعنى الى التمام وجود لتكوينه في احدى على الدلائل يقال  
 به يقال حاله كل شيء ولا معنى للمعاني الا من الصفات بالخلق فلا بد ان يكون امر موجودا انما على اذنه تعالى كسائر  
 الصفات وما ذكرنا من ما قبل ان الله الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امر اراد على  
 الذات سكون القدرة والارادة محو ان يكون امر اعتبارا وادعوى وحسب كون ماله الامتياز والارتباط امر  
 حارما عن مسموعه مالم يبق عليه بوضوح وشهادة الوجدان في مثال هذه المسألة غير معقول ووجه الابداء  
 طه لا سيرة عليه قوله او يكون انه يغيب تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم القديم والمكون حادث الكون المتعلق اذ  
 بوحده في وقت مخصوص متوقف على وجود ذلك الوقت فكل حادث متعلق بالتكوين بوجوده في ذلك  
 في وقت كون التمسك في السلسلة متوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا بالكون  
 قوله وهذا هو الاستدلال بطريقه الاستدلال به انه محتمل ان يكون معنى عبارة المصنف تكوينه الذي يتعلق  
 بالعالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده بل يكون استناده الى ان تعلقات حادثه على حصة كل الازمان  
 ان يكون معناه هو تكوينه الذي يتعلق في الدليل بوحده العالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده بل يكون تعلقاته  
 حصة كل جزء من اجزائه في وقت وجوده بل يكون استناده الى ان تعلقات حادثه على حصة كل الازمان  
 نعم هو تكوينه للعالم وكل جزء من اجزائه بل يتعلق بوحده العالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده بل يكون تعلقاته  
 السابق هو كونه وحاصله من الملاممة الى كونه وادام التكوين قديم المكونات كونه والقول يتعلق بوحده المكونات  
 بالسور قول حادث فيها اذ القديم مالا يتعلق بوحده العالم وما قاله العاقل المحسن من انه لا يتصور  
 مع الملاممة وان التكوين سنة تافه في المكون عبد القادر محمد وادام التكوين كمال الصبر متعلقة على  
 فلو كان التكوين قديما لزم قديم المكون لا قديم السنة يستلزم قديم التكوين كما ان قديم الصبر يستلزم قديم  
 المصروف في حط محض اذ معنى لما حر التكوين عن المكون كونه في السور حتى فيما بعد على يد عبد القادر يكون التكوين



اصنافه الله سبحانه عن تعلق القدم على فخر الحادثة لوجود المقتضى في وقت وجوده وكاشف ان ذلك  
 التعلق مقدم على وجود المقتضى لعل ذلك المحذور قد من تشبيه التكوين بالضرب وهو ليس الذي نجرده كونه مقبيل  
 الاضافات لان لونه متأخر عن اللون مثل الضرب عن الضرب على ما صرح به بعض الافاضل في قوله ولما  
 استدل القائلون ان قوله وقد يتوهم ان قوله وما قبله ليس جوابا عن امثلة الالفائين بل اعتراض على قوله  
 ان تعلقها بالان يسلم لزمه وحاصل البريد التعلق بين استلزام القدم او الحوادث قديم غير محتمل ان تعلق وجود  
 شيء بشيء ليس غلظا لاحتياج الاول الى الثاني في الوجود فليست لهم الحوادث البتة اذ لا معنى للحوادث الا كحصولها  
 الى الغير في الوجود قوله وليس شيء اذ يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس شيء لادامته هذا التردد شائكة  
 الوفور في كتب الفوم والفرصه توسيع الدائرة ولما طاعت الاحتمالات العقلية بحيث لا يحق للمضم محال الكلام  
 الا ترى انه قد ردوا الحق ووجود العالم بين التعلق بل انه او بصفته من صفاته وبين عدم التسليم بعدم التعلق  
 اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترضين ايضا صحة هذا التردد حيث لم يتعرض عليه تامل  
 قوله على انه يجوز ان يكون الجواب اذ يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لا سكاك المضم ويكون التردد مبنيا على  
 ما هو سلم عنده ان كانت فاسدة في نفس الله فان المضم القائل بحادث التكوين يقول ان الاحتياج كما يستلزم  
 بل قد يكون الشيء مع احتياجه على ما يجب قال لوقد التكوين لزم قدم المكونات مع احتياجهما الى التكوين قال  
 الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه لترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون التردد  
 قبيحا اذ ان تجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الزام انتهى كلامه ولا يخفى عليه  
 فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس شيء لشيء ونظائره توسيعا للدائرة فلا معنى للعلامة  
 قوله ومن اجل المراد اذ يعني من اجل المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومحرجا به لعدم العلم  
 الوجود بالقد لا يخلاف يقال التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد الزعم قدم العالم استحضار  
 اجزائه كالتكوين والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكره يكون معنى التكوين الذي هو نفس الحادث لا يخرج من العلم  
 الوجود فيكون رد اعلى الزعم ان بعض اجزاء غير مخرجة من العلم بخلاف ما اذا كان معناه الحادث ارجح الى الغير  
 في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الشرع على ذلك الزاعم لانه ما يقول  
 بالحادث من هذا المعنى فخره انك اندفع ما قال بعض الافاضل ان يحجج دار الحادث عندنا ما لوجوده بداية  
 كدور اضافته التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم لانه اعلى الزعم قد مر شيء من اجزائه ما لم يقبض

من اضافة التكوين بوجوب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وحال ان دفعه ظا وفرض ذلك لبعض  
 قوله وفرضها بقوله اي من اثبات احتيار الصانع كذا لا يخفى انه يأبى عنه قول الشارح فيما بعد كما  
 لهم اما يقولوا بقوله معها معنى من المسبق كذا لا يخفى على الاقوام في اجمله بعضهم منتهى الجواب لا يعنى بالثبات  
 جعل قوله غير المذكور كلاما مستقلا بيا بالاسئلة التي تختلف فيها الماتريدية شعري حيث ذهب الماتريدية الى انه  
 غير المذكور ولا شعري الى انه شعري وهو العزيز على ما يقابل العيني بحسب المفهوم كذا لا يخفى في القرينة في اثبات هذا المطلب  
 انما ثبتت المفارقة بحسب المفهوم كذا المتفق وحصل بعض الشارح هذا الكلام من منهج جواب الشبهة التي اوردها  
 القائلون بحدوث التكوين وحمل العينية المذكورة في العينية المصطلح وهو ما يمكن انفكاك في الوجود والحدوث  
 وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان تكونية للعالم ولكل جزء من اجزائه  
 يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عند الصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الكمال  
 بدون المكونات منزهة عن المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكونات منفكة عنه في الجبر فلا  
 يكون المكونات اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكرنا بصفة حقيقية ذات اضافة والادى وان كان اضافة لم يكن في  
 الاستماع انفكاك كونه اضافة على المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون التفسير قوله ليس بشيء او معنى  
 جعل بعض الشارح ليس بشيء لان صحة الانفكاك مرهون بالتكوين عنصرا مسلبة عند الخصم لان التكوين عند اخذ  
 لا يقتضي بكونه وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قول المكونات  
 لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكونات حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة  
 المذكورة ويحيط بالسؤال الجواب المذكور عزيز موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلبة عند  
 القائل بحدوثه لا الشبهة المذكورة كانت واحدة على مذهب القائلين بقدم التكوين وفيكهما الجواب عن وجه  
 كونهما اصل الجواب منهم بل لا يمتنع ان يكون من التكوين قبل المكونات لان التكوين غير المكونات  
 عند الصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك ان كلامه معنى لان يقال  
 نا لا صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا انقياد للمص قوله وهو غير المكون بقوله سندنا دكالة كذا  
 يشوبه اية على انه لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور لقوله وهو تكونية  
 عالم ولكل جزء من اجزائه وقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعينة بالمكونات في وقت  
 وجودها بل عند نفس التعلق قوله على ان عدم العينية لا يفيقه الخ منهم للملاحظة التي ذكرها ذلك البعض

الا لما كان غير الشيء لانه لو كان اضافته لم يكن غير لان كونه اضافة انما يستلزم الزوم وعدم ال  
 تفكاك من جانب واحد هو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكتفيه الزوم من جانب واحد كالعرض  
 المجزئ مع المحل المجزئ والصفة المتحدة مع الذات فان الزوم من جانب العرض والصفة متحققة مع انهما  
 للمحل والذات ولا يخفى ان هذا الملتزم لا يضاد بكونه في الجواب يقال هو حيز لصحة التفكاك بينهما من الجانبين  
 فلا يكون اضافة عندنا كالضرب كما لا مستمر تفكاكه عن المكون من غير كونه في الغيرية في البين قوله والصفة  
 المتحدة مع الذات لاداء الصفات المتحدة لذاته نعم من كونه قبل شيء وبعد خالفا وارزاقا وحيا وميتا  
 اعني ذلك من اضافة ذات لا يرد ما قال الفاضل الجليل ان الصفات المتحدة داخله في العرض فذكرها مستندة قال  
 شرح المؤلف ان الصفات هي عن الذات كصفات افعال مركونة خالفا وارزاقا ونحوهما قوله قيل عليه التكوين  
 كقائده من جعل قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا ينبغي للبدن  
 ان يكتسب اثبات مغايرة التكوين الذي هو صلب الفعل للمكون على ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين عندنا  
 من لوازمه مبدأ الفعل ولذا جعلته الزلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي يواثره للمفعول قوله ولو لم  
 لم يكن يعني انه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل كما مبدؤة فلا يكون غيرا لا فتناع تفكاكه عن المكون ضرورة عدم  
 تحقق اضافة بدو من المضافين ولو سلم غيرية بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للمفعول ايضا لا ان تفكاك من جانب  
 واحد اعني من جانب الفاعل متحقق هنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو محال فثبت انهم  
 من الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليه ان التبيين عن فرد على الشارح اذ لم يحل التمييز على المصطلح بل  
 على يقابل الغين بمفهوم كما يفهم عنه الدلائل الواردة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الاول  
 بدو على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب يحل الغير على المصطلح على ما قاله المحقق لا بد  
 بشئ كان هذا الدليل اعني قوله لا الفعل يغاير المفعول من البشائر وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون مرتبة الجواب  
 والمحل الغير على المصطلح قوله وجواب الكلام انه يعني ان هذا الاستدلال مبنى على من جهة الخصم الغائل  
 بالتكوين عن المكون وانه اضافة العرض من الزام حاصل ان التكوين عن المكون لان التكوين على ما زعمت  
 عن الفعل في الفعل من اثر المفعول بالضرورة قوله ويمكن ان يراد ان لا يمكن ان يقال في دفع الدعوى ان المكون  
 في الفعل ومبدؤة ايا حقيقة عرفية فان الفعل والخلق والخلق والاختراع والاحداث والتكوين ما كان يبدل  
 الاضطرار المراد في اصطلاحهم مبدؤة على ما مر وما يجازا لم يذكر الا لزوم واداة الزوم ويكرر قوله كالغرض

حتى يروا الصواب ليس هذا الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثيل في قوله وقد حروب انه فعل هذا  
 من الخشي من غير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح بقلعه وان قوله للشي لان صحة الاستدلال اوجب  
 صريح عن التسليم الاول وفي تولد والصفة المحلولة مع ان ان استارة الى الجواب عن التسليم الثاني معنى الفعل  
 معنى المحلولة حادث ولا يحدث في معاناة الصفة المحلولة مع ان ان استوى كلامه والظاهر ان يقول ان  
 قوله على ان عدم العير لا يفيقه الدوام وحاشي واحد جواب صريح عن التسليم الاول ان قوله حادث  
 متخذه لان الفعل بمعنى الاصاغة امر استأري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحلولة لانه تعالى اكله لم  
 كونه محلل للحوادث بل الصفاة متخذه كونه قبل كل شئ ولعل وجهه كمنها وازاها لافا الى حرمه ليس  
 الاصل وان الاستدلال قوله اد الاحتسار اليه ليس له احتسار للكون الى الصفاة ما هو في التكوين ولا كائنا  
 ما كان الوجود عينا انه يكون للكون محتاجا في وجوده الى ذاته ام احواله الى موجود غير يكون  
 الزيادة صفة للذات الصفاة تكون عين للكون وهذا طعن يكون مستغما عنه وقد يقال نقضاء دابه وجود  
 قيل تفسير التكوين لا يوجب استارة الى الوجود والكون الاصاغة لا معدة لها كون هذا الكلام الرضا ايضا  
 قوله القدم المعنى لا معنى الا الكلام اما ما هو من المقدم المعنى مع معنى الزمان لطول المقترعة ما عاين  
 به ليس بوجدان المعنى له او من العالم واسبق ما كان معنى له معنى على ان طول لم يحد عن العالم ووجه اجاد  
 وهذا على قدر ان لا يخطئ لروم ودم العالم واما من القدم الاحتياط معنى عدم سوا عدم والمعنى اقوى  
 فلهذا واولى من العالم وهذا على قدر ان لا يخطئ لروم ودم العالم وان التكوين اذا كان نفسه يكون قدما لانه كما  
 يكون قدما لوجوده كانه قدما ما سواه كان موجوده ولا يدار بل يخطئ للكون عدوان كونه عن التكوين في حكم القدم  
 لكونه قدما حتى لو عقل عن هذه الملاحظة لا شك العقل لانه محال والاحتياط في اداة علته مقصبيه لوجوده  
 فلا حاجتي الحكم قدما الى ملاحظة ذاته عدوان من اجل ان يحكم بغيره فيكون الوجه استند اقوى  
 قدما عند العقل وهذا على طوق ان الحكم ان الوجود الذي وجوده عند اقوى موجودته من الوجود الذي وجوده  
 مقتضى دابه اذ يمكن تصور المحلولة في الاول بخلاف الثاني وان كان المحلولة الوجودية محال في الخارج  
 متدبره لا يلتفت الى ما قاله المعامل للشي من ان كون الوجه اقوى قدما محل محب قوله وذلك  
 حكم ادركه نظام العالم على الوجه الادنى والاصل في الوجود كونه صافيا قدما في اعتبار الحكم  
 الاصاغة من الموجود فانه اذا كان موجودا ليس على وجه الادنى على الوجه المتعين بل كونه موجودا هو كونه موجودا

في محل المناقشة خصوصاً إذا دعى الخصم ان مبدأه لما كان كذلك فلا مرجع للموجودة يكون اثره ايضاً على الوجه  
 المذكور غير مسموع لانه لا يدل له من دليل قوله نعم يمكن مناقشته باختلال الواسطة بأثرية انعام العالم والوجه  
 المذكور انما يدل على كون موثوقه علماً قادراً على اعتبار اوله بقبضه ان يكون الواجب كذلك ان يجوز ان يكون في مورد  
 وسطاً مختاراً اصلاً من غير الواجب بطريق الاحتياج والجواب بأن ما سوى الله حدوث فلا يمكن ان يستلزم  
 بطريق الاحتياج غير تام لانه يلحق على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يشهد بعد بل انما ثبت حدوثه  
 وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاشخاص بان كل ما سوى الواجب تعالى محال وكل محال مقتضى الوجود وكل  
 مقتضى محدث لان تأثير الموثوق به بالاحتياج لا يجوز ان يكون حال البقاء لا استحالة ايضاً الموجود ففيه ان يكون  
 اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوثه لانه لو لم يستلزم اما القول بحدوث  
 صفاته تعالى القول بانها واجبة بالذات وكذا الامر في مثل قوله لا يشير الى البرية اه اي تفسير الرواية بانها  
 الى البرية مصداقاً بمعنى المفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً من الان لا كشأنه صفته للمري وللصديق للمبني للفاعل او كون  
 الشخص في انشاء فته الرئي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني محتمل ايضا للتبادر منه من غير تقدير في الجواب  
 ولانه المتعارف فيه لان الخصم انما يرى المنع من جانب المري وان كان كل منه بالادراك لاخر فعمل هذا ليكون  
 قوله وان ثبت الشئ ايضا مصداقاً لمبني المفعول اي كونه الشئ مشتبهاً للكون في ما بعد ولذا بالنسبة اليه حالة  
 مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدعى على انه مصداقاً لمبني الفاعل ويمكن ان يقال التفسير الرواية بالانكشاف ونفسه بالادراك فلا  
 حاجة الى التناوب ويكون موافقاً لما في شرح المقاصد اذا عرفنا الشمس مجزئاً من كان نوعاً من المعرفة ثم اذا البصر  
 ونفساً كان نوعاً اخر من البصر الكفوف الاول ثم اذا افتحا العين كل نوعاً اخر من الانوار والافوق الاولين يسميانه  
 بالرؤية قوله هذا هو الامكان اللغوي لا بمعنى عدم المحكم بامتناعها بعد التحلية هو الامكان المنطقي بجزء من  
 وفرضه مع عدم المانع الشامل للمتنم الذي يكون العلم بامتناعه كسبياً او يصدق عليه العقل بل بالنسبة  
 وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قد ذكر بان الامكان الرواية بهذا المعنى فانه يتل  
 ان العقل بعد التحلية لا يحكم بامتناع الروية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجزئاً من الامكان والوجه في ذلك  
 كما ذهب اليه في العوارض التي هي شرط الروية يحكم بامتناعه اما النزاع في الامكان الذي المقابل للامتناع للفسر  
 بان كل واحد من الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم  
 امتناعه بوجه ويمن ان يقال ان الامكان الذي هو كاف في هذا المقام وان يغفل عنه السلف الكرام لا العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية علمنا بالظواهر الثلاثة على الواقع ما لا يتم دليل على امتناعه اذ لا يمكن جرح  
 الظواهر الثلاثة في نفسها فغير ما يجرح احتمال اربعة لم ينعكس على الامتناع اذ لو لم يكن في ذلك في الصفوف والنسب  
 وجوب التصرف والتوقف فجميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها  
 فلو ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم لم ينعكسوا  
 الاثبات الامكان الذي لا ينافي مع التاميم كالتاميم البعوض الكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل التواضع  
 امور ممكنة اجبها العباد ومن ادعى الامتناع فعليه البيان لغير ما احسن البشارة في اختيار مسلم الحكم  
 قوله يرد عليه ان اريد به اي اليد بالفرق بالبصر الفرق بروية البصر بوجوب جسم وعرض وعرض فهو  
 مصادرة بحبل للثبوت الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا فاطور بروية الاعيان والاعراض كفاش  
 بالهوية بين جسم وجسم وعرض وكما كان مقصودا في رتبة البصر فها مرتبة واحدة وان اريد بالفرق  
 باستعمال البصر فلو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرتبة فان انفرد باستعمال  
 البصر من ادعى الامتناع قطع مع عدم كونهما مرتبة في الدخول لعدم في مفهومهما لانهما عبارة عن عدم  
 البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرد ومصدر الجواز ان يكون البصر  
 هو الرتبة بتوسط ذلك الادراك يفرق العمل بينه وبين آخر قيل ان الضرورة قاضية بالهوية لا تتعلق  
 بالوجود ولا خصاصا لها في شيء من الاعيان والاعراض بل بالاعتقاد المحصل المطوف فيه ان كون الحكم بعدم  
 احتمال من الرتبة شيء من الاعيان والاعراض من غير ما محل تامل كيف قد ذهب كثير من العقلاء الى ان الرتبة  
 الاعراض من الكوار والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التخيير المطلق لا يميز البصر من  
 التخيير المطلق اعني كونه الشيء شاغلا للتخيير سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالذات كونه مقابلا للذات  
 في الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون على صحة الرتبة واحدا منهما قال القاض  
 المحقق في كون وجوب الوجود على الهوية لا يضر المحلل لا في شي من المعلوم وهو صحة رتبة الواجب لا في حق  
 الوجود وما لونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح على صحة الرتبة ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه اننا  
 كما ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرط العلية الوجوب اجبيما من اننا نعم بالفرق  
 خلية في العلية وادعى ان هذا القول لا يثبت العلية قوله فان قلت عليه الامر اه هذا الجواب على تقدير تمامه انما  
 المستثنى بالامور الشاملة للمفهوم واسرها كلها هي والعلوية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض في كل ما لا يتجزأ

والكثرة مثلاً والجواب الخامس لما دة شبهة ما سيجي من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية  
ولا شك ان شيئاً من الامور العامة لا يصير متعلقاً لها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله  
قلت يجوز ان يشترط انه يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشئ من خواص الحكم الموجود كالحادث  
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر بحيث كونه علة للرؤية في الواجب  
والعلة مات ولا يلزم صحة شرطها وبما حذرنا لا يظهر فساد ما قال الفاضل المحشي وما قوله فيجوز ان يشترط  
بشئ من خواص الموجود الممكن فلم يوجع بما يذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط وجودها ثم لا  
عinem الصحة المطلوبة اذ لا يحيل شئ من خواص الموجود الممكن شرط الوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل بشرط  
لعلة ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شئ من تلك الخواص شرطاً للعلة لا يكون ذلك الامر موجباً للعلة  
محققاً في الواجب لا يلزم صحة رؤية قوله وايضا الوعظاءة يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصحة رؤية  
المععدم الممكن للتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للصورة قوله وفيه نظراً لنقل وجه النظر انه يجوز ان يشترط  
عليه امكان بشئ من خواص الموجود كما استدل اليه بقوله التأثير صفة اثبات هذه الكلمة السبيل  
مبنى على ظن من عبارة الموقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والذلم لتقليل الواحد بالعلل  
المختلفة ذلك عن جازئنا ما في مباحث العلة انتهى والاف العلة هي هذا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق  
الرؤية كما سيجي يعني العلة لا بد ان تكون امثلة التأثير صفة اثبات فثبوت فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف  
به العلم الصرف كما ما يتوكل به ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالعدم كان صحيحاً في نفسه لكن لا ينتظم بطولهم  
الشارح قوله ويرد عليه لا يمنع الا يعني ان الدلائل المذكورة انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العلة لنفس العلة الفاعلية  
او جزئها لا بد ان لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطاً فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحثوث او الامكان علة للرؤية فلا  
يثبت صحة رؤية الواجب فضل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على عدم بل يجوز ان يثبت باحتمال  
ان يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن انتهى ومن هذا ظهر ان اكله الفاضل المحشي في دفع هذا الدراج من  
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى  
ما ذكر في شرح الموقف ويؤيد ما ذكر في شرح الموقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق بالرؤية  
لا ما يورث في الصحة واحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري يعلم ايضا بالصورة ان متعلق الرؤية  
امر موجود ولا نعلم لا يصير رؤية قطعاً انتهى كلامه لا يدفع الا يواد المذكور اذ يجوز ان يكون امر موجوداً

سترها الوجود على ان جعل العلة ههنا على المتعلق مما يحل ينظم الكائن على ما هو في الحاشية السابقة قوله قال ان  
 وجود الروية اه تقليل للمقدمة المطلوبة لتعريفه ان هذا الامتناع على تقدير ثبوتها لا يضر فان امتناع وجوده لا يضر  
 امتناع الروية بموقف على ثبوت كون الشيء من خواص المكان بشرط او من خواص الواجب ما نفا وهو لم يثبت  
 وعلى تقدير ثبوتها لا يضر فان امتناع وجود الروية لفقد شرط او تحقق ما لم يثبت الشيء المطلق الصريح الذي مع  
 قطع الطريق عن كنهه الخارجية قوله يرد عليه حاصله ان يعني ان حاصل هذا الكلام هو متعلق الروية مشتركة  
 بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصة ان متعلق الروية وجودي وليست في صورة روية الشيء من بعد  
 خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يرد في الاحتراز المذكور بقوله فالواحد المنوع اه من  
 الطريق المذكور بقوله انا فاطعون بروية الاعيان اه اخلاصة انا انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة  
 له لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا في جميعها لعل بالاختلافات فلا يستلزم علة مشتركة ودفعه عما يكون ثباتا  
 للمقدمة المجموعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يشبهه فانه لا يمايل على علة مشتركة  
 في الواقع لانه لا بد ان يكون مشتركاً واجباً في هذا الجواب بتغير الدليل وهو ثابت فيما بينهم وليس بخبر بالطريق المذكور بحيث  
 يندفع سبب الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحقق في محله فيجب ان قوله ان الملاد بالعلة متعلق الروية والقابل لغيره كذا في كون  
 وجوده يمايل كالة حلة على الجواب بخبر الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراكه  
 على قوله لا يندفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك العرض كمو الروية الجوهر والعرض ولا يشترك الصحة بينهما  
 لاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول الذي يكفي ان يقال اذ لا يمايل ان لا تدرك منه الاهوية ما يؤيد حججنا  
 من الموجودات ولذا قد لا تقل على تفصيل ما فيه من الجوهري الاعراض فعلم ان متعلق الروية او كاد بالذات هو الجوهرية  
 المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصير ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة  
 كلام المحقق في المعاصر في تعشيه ههنا كلامه لا طائل تحته كما يظهر بادي في تأمل قوله رد ان مفهوم الروية اه هذا الرد  
 ذكره السيد السد في شرح الواوفا وحاصله ان مفهوم الجوهرية المطلقة للشيء مشترك بين الجوهرات امر اعتباري  
 لمفهوم الحقيقة وللاهمية فلا يصح ان يكون متعلقا للروية والاشهر صحة روية للمعدومات بل للمرعي من الشيء  
 البعيد هو الخصوصية للموعدة فيه ان لا اكلها احوال كما يمكن على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و  
 ضعفا فليس كل اجمال سوية التي تفصيلها كما يمكن ان قولنا اكل شيء فهو كذا افعل لكان الخصوصية مدخل في الروية فلا  
 روية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لا يثبت صحة روية الواجب منقوض



بصحة الملوسية فالدليل المذكور بعينه جارٍ فيها مع امتناع كون الواجب طبعاً موصفاً وتقرير ان الملوسية  
 مشتركة بين الجوهر والعرض لا تقتضي باللمس بين جسم وجسم فاما تميز الطويل من العرض والطويل من العرض  
 وليس الطويل العرضي موضع قائم بالجوهر فاما تميز الطويل من العرض فاما تميز الطويل من العرض  
 هو ليس الجوهر التي تركب منها الجسم ولكن تفرق بين عرض وعرض باللمس فاما تميز الرطب عن البارد  
 والخشن عن اللين فالملوسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد الحكم المشترك من جهة قابلية مشتركة  
 وهي ليس الوجود وبما حُرنا لك فقلنا الفاضل المحشى يمكن ان يقال ان صحة الملوسية مخدعة بالاعراض  
 فلا تقتضي صحة الملوسية لعدم جريان الدليل فيها كان الدليل الذي اورد على روية الاعيان جارٍ بعينه في الملو  
 الاعيان بل تفاوت على ما حُرنا فان تفرق في الموضوعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء باننا نلزم  
 صحة الملوسية الواجب فان ما تقر من الشيئ لا يستعري من ان يجزأ ان يدل على كل حاسة ما يدل على الحاسة  
 الاخرى فيفيد استلزام صحة الاجزاء صحة الملوسية ان لم يرد النقل باللمس لم يلغقت الملوسية وصحة وانت  
 حثير بان ما ذكره يقتضي صحة اللذوقية والمشمومية والمسموعية وهو منسطة لا يقبلها السليم لما قلنا في شرح  
 واما النقل بصحة الملوسية فتوى والاقتضاء وان ضعف هذا الدليل جازي قوله لا يدعيه يصح ان يقال لا يعني  
 ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان اربعهم للمعلول انعدم العلة ايضا والعلة قد يكون محتتم العدم مع  
 امتناع عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون  
 الرؤية المنقطة معلقاً بالاستقرار الممكن والسر فحوار تعليل المحتتم بالممكن ان لا يتباطى بين المعلق والمعلق عليه  
 هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقم علم العلة والممكن للذات قد يكون محتتم الوقوع كالمحتتم  
 الذي في فيجوز التعليل بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب المكان حتى يلزم من مكان المعلق عليه  
 المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن المصروف الخالي عن الامتناع مطلقاً ولا شك ان امكان عدم  
 المعلول المعلق عليه فيما اتمت علة ليس كذلك بل التعليل بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام  
 عدم الصفات او عدم الفعل الاول فعدم الواجب مرجح ان وجود كل منهما واجباً واما محتتم لوجود الواجب  
 واما بالنظر الى انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير محتتم  
 الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بليل الفاء حين تعلقت ارادة  
 بعدم استقراره عقيد النظر استحالة الاستقرار وان كان بالغير فليس شئ كان استقرار الجبل حين تعلقت ارادة

بعد استقراءه ايضا يمكن ان يقع بدله الـ استقرار وانما الحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار  
 كما يصح عنه بيان المثاره قال الفاضل المحشي الخوان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال  
 ان يقدم العلة المقدم للمعلول ليس بشي اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتف الا لازم انتف للملزم مع انه  
 فذلك هو الملزم منتف الا انتفاء قيل ارسينا ان الزاين باطنهما بموجب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط المذكور  
 هو ممكن في نفسه واما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعلق والاراد الشرط والمشرط  
 وفيجب اذا الامر بباطن والتعلق بموجب الوقوع في نفس الامر لا مولا المرص فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عل  
 وقوع المشروط فتأمل قوله ومنها الرتبة محاور العلم الصريح اذ يعنى الرتبة في محاور العلم الصريح  
 اى ما يكون حاصله بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزم و ارادة اللازم وذلك شأنه فحينئذ يرب الى النظر  
 الميل اجعله على وجهه ويا وهذا تأويل الجاحظ ومرتبه قوله واجيب بالنظر اذ يعنى لو كانت الرؤية بمعنى  
 العلم الصريح لكان النظر المذكور بعدا ايضا معناه وليس كذلك فان النظر للوصول الى بصر في الرؤية لا يمكن  
 سواء فلا يتصور بالاحتمال قوله مع اطلب العلم اه علاوة اى على اطلب العلم الصريح يدل على ان موسى  
 لم يكن عالما به ضرورة مع انه يخاطبه ذلك غير معقول لا المخاطب في حكم الحاضر للشاهد ما هو  
 بالنظر ليس كذلك اني شره للواقف قوله ويرد على المراد اه اى يرد على العلاوة المراد بالرى هو العلم  
 بهوتة تعلق الخاصة به والمخاطبة يقتضيه العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجهه كلى فان من مخاطبنا من وراء الحجاب  
 انما نعلمه بوجهه كلى كجهته الخاصة قبل الريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى  
 انكشاف المشاهدة فهو الهوية بعينها و الريد وقوع نوع اخر من الانكشاف فلا بد من بقية و بيان  
 امكانه في حقه ثم ولزمه لرفيته وعدم لزوم مخاطبه حتى يتم الكلام الاول الاول اقول المراد بالعلم بهوية الخاصة هو  
 انكشاف هويته على وجهه كلى بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثير من كلى المراد بمجاسة البصر لا شذو كونه  
 في حقه تعدلانه قادر على التحل في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه المجزئ بدون استعمال البصر  
 كما يتصور بعد وفي عدمه الخطا فان الخطا بانما يقتضيه العلم بالمخاطبة بالهوية الكلية يمكن صدقها على كثير من  
 عند العقول انما كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل العقل بما قلنا ظاهر فساد ما قال الفاضل  
 الجليل ان الريد العلم بهوية الخاصة على الوجه الاعمال فهو حاصل في الخطا ايضا وان اريد من حيث الحقيقة  
 فهو لا يتصور الا بطريق الاحجاب سره فالانكشاف لا يتصور بدون الكساف من اذ ليس للجواسم دخل في العلم بل هو

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشبهة المستعرجة فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بآلة  
 الاحساس كما لا يخفى قوله روى ان موسى عليه السلام احتلأه روى انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين  
 من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد ثمان فقال ليختلف منكم رجال من قسما فقالوا بل من قسما  
 من جزيه ففقد كالب يوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل عشي غمام فدخل موسى بالعماد فخرجوا  
 يسجدوا فسمعه تعالى يكلمهم يا مومنيناه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا الرب من ربك حتى سجد  
 الله جبرئيل في انوار التنزيل قوله فاعلم انهم ارتدوا الى فليم من هذه الرواية ارجو لاء السبعين الحاضر من سبعين  
 وكفر وابتعدوا كانوا من اخبار المؤمنين في ايراد الاشكال المذكورة الشارحة اصلا لا ناخنا راغم كانوا كافرين في كلام  
 توقف عليهم ما متناع الرواية على البطلان في حكم الله نعم بلن تراني لا منهم كانوا حاضرين في وقت السؤال <sup>سبعين</sup>  
 الجواب الصادر من جانب قدسه نعم بلن تراني كما سمعوا واداموا النواهي حين السجدة وعشي الغمام كذلك  
 يجوز ان يسمعوا اول الجواب نعم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بين يومين لك الكفار  
 الذين لم يحضروا وقت السؤال لم يسمعوا الجواب على ما في شرح للواقف وما قيل ان السبعين اسمعوا  
 الجواب لكن موسى هو الخبر بالسموع كلام الله نعم فمتوقف على تصديقه فيقال لا اكون المسموع ظاهر  
 كلام الله نعم موقوف على اخبار موسى فالفيه علامات قرآن الله على انه ليس جنس كلام البشر <sup>الذي</sup>  
 والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سخره لطاري العليل ذهني الكليل في جعل الاشكال الجليل والمفصل  
 في توجيه مقالات كلها نقسفات تركناها خافية للقطول قوله للمعتزلة ان يقولوا لا يعنى للمعتزلة ان يقولوا  
 انما هو في هذا النوع من البرية التي خلفه الله نعم في الدنيا في الحيوات بل يجوز ان يتعلق بذاته هذا النوع من  
 البرية ويتكف عنه كالصبرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك لا نزاع لنا معكم في النوعين  
 البرية الخالقة في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالاكشاف في التام وعندنا بالعلم  
 الصوري كذا في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الاكشاف انما يصح لوجوده وانما يحصل الا  
 لكشاف التام البصر بدون الشروط المذكورة ولكن الباطن من هذه هيهم عدم جواز ذلك بحيث قالوا لا ادراك  
 البصر مشروط بالشروط فالنزاع والى معنوى كان الضرو من عندكم هو العلم بجهتيه الخاصة بدون <sup>سط</sup>  
 الابصار وعندنا البرية هو الادراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم ينكرون لتوضعه عندهم على الشروط <sup>المذكورة</sup>  
 والحاصل انهم معترفون بان الاكشاف التام الحقلية ومخترا انما نشئت الاكشاف التام المحسوس وهم ينكرونه فالتحريم المذكور

تحتكم من غير ان يخصص قوله بمراد عليه اعم المدح اذ يعنى ان الادلة الشرعية المذكورة بقوله لو كانت  
 الرواية لم تحصل التمدح بها فان ما علمه صفة من محتمل ان يكون صورة الاحتجاج اقوى في المدح وعدم  
 المدح بعدم الرؤية لاسم انه كافتتاح ابل لاشتمالها على العلم الذى هو معدن كل نقص فليس ان يكون  
 هذا اللفظ ايضا من صفات نقصه الاخرى او الاصول والروايات يمكن رؤيتها مع انه لا يفيد فيها معناه التمدح  
 كقولها معروف بن عبد الحاتم النخعي الحديث والامكان في التمدح والسرى في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع  
 الوجوه يكون كل نقى من صفات النقص والادلة يمكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك الحق التمدح بخلاف  
 ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنة صفة كما نقى عنه كما نقى صفات اخرى من صفات الكمال ويكون ايضا  
 من صفات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق اى الحق ان امتناء الشيء لا يمنع التمدح بنقيه اذ كان من صفات  
 النقص بل الاحتجاج يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنة من صفات النقص فكما كان الشيء اقوى كان التمدح  
 اقوى الا يرى انه قد روي التمدح بنفيه الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعها وحسنه تعالى قوله واما  
 في كنيه اذ قد روي اسير وادكم انتم للعبد كسبا كمال بالاختيار فتقول لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان  
 عالما بتفاصيل الضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل والاعلم  
 بطول الضرورة مثله وحاصل الدقة ان الكسب بكيفية القصد العلم الاجمالي في الحاجة الى العلم بتفاصيل الكسب وكذا  
 في كسب العبد عالما بافعاله على سبيل الاحتمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب اى يعنى حاصل الجواب للفرق  
 بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضى تفصيلا ودور الكسب لا من الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم بالتفصيل  
 الا انه لا ينقص مما الى به يمكن وكذا كل فعل من افعاله يمكن وقوعه على وجه مخالفه وانما يشترى فروع ذلك  
 كحصول القصد بخصوصه والقصد اليه مخصوصه موقوف على العلم كذلك لا القصد الجزئ لا يمتنع عن العلم الكلى كما  
 يشهد به المبادئ بخلاف الكسب فان صرف القدرة والارادة نحو المقدرة من غير ان يكون له تأثير في الجادة فكذلك  
 العلم الاجمالي هذا ما قيل في الحق ان بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاها العلم مشكل على الله على تقدير  
 لا يفيد ذلك المعنونة ان يقولوا العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكمال واما في الخلق الناقص الذي  
 له العباد في كنيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال ان العلم انما يجيب لتوقفه على القصد عليه وكذا  
 قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فباى وجه يريد ان العبد يتعلق بالعلم ايضا بخلاف  
 الوجود لا موجد فانه يتصور وجه جزئى لا يتعلق الارادة به فلا يشكال في الفرق واما في الخلق

فكما برهنة صحفية كان المقصد ما لم يتعلق لا يوجد الفصل التخيلارى فلا بد من العلم بوجه جزئى في الجبادة سواء على  
 ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فكل واحد والله الموفق قوله وبيند فم ايقال ان الجبادة كراما ان  
 لا شعور بتفصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري وان قيل ان العلم ضروري يتبع النظر في  
 ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفصيل افعاله ولا يكون له العلم بعمله الذي يجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل  
 ولا يبقى ما ناضوا به وجه في الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد ذلك التفات حقيقيا ليس كذلك وجه في الثاني انه  
 لا علم له حال المباشرة ايضا فان المباشرة اصعب يتأمل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون شعور بالتفصيل  
 ولا تحركه الاجزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحتمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعلوم بصحة تعلق الحس  
 به لان المعنى المصداق اعني الايقاع والاحداث امر معتبار لا يستحق في الخارج والامر التسلسل في الايقاعات فلا  
 يكون متعلقا بالخلق ثم ينبغي عمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعنى المقتضى لا المقام المقام مقام الفعل وان  
 كان اصل الاضافة للعمد على ابي بن في محله اذ لو لم يحل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعلوم بصحة  
 على مثل السرير بالنسبة الى التجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال السرير انعمول التجار باعتبار انه تعلق به كالا  
 والحركات الصادرة عنه حتى صارت معزات لوجوده فعلى تقدير ان يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان  
 يكون المراد ببعض المعولات امثال هذا المعول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد معكولات مخلوقة  
 له تعالى والرد على المعتبرة اذ خلاف لهم في امثال هذا المعول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا تدخل العبد فيها وانما  
 الخلاف فيما اتفق بكسب العبد واستند اليه من اعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشراب والقيام والعقود ونحو ذلك  
 قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعول بمعنى المصداق لا بالمصدر وهو لا يصح حمل  
 مثل السرير فانه معول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل ان كان مجازا من قبيل اطلاق المصدر  
 والارادة الملزوم اذ ان كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيقسم المقصود بلامرئ قلت لا يتم  
 على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى او كانت  
 بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتوليات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو فلاح من  
 ان يراد بالمعمول ما يتعلق بالعمل بمعنى قوته عليه يحصل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد  
 وما يتعلق بالعمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة بمعنى ان ما اذا حمل على  
 ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعنى المقتضى لا لفظية فاعامة موضوعية للاستغراق فاما المعنى

بسلام وخمير ما قبل من الجلال والاضافة فانها مضمومة في الهمزة المعجمة اذ هو اصل في التعريف فلا  
 بد في الادة الاستغراق لهذا من استقامة المقام قوله وبالجملة في من الضمير في الى حاصل الكلام ان  
 الصغر العائد الى الموصول قل تكلفا لئلا جعل ما مصدرية في ترجيح الشارح للصيغة بان لا يخرج شيئا من الحد  
 الصغر لئلا يخرج شيئا من الشارح محذوفا وجه جعل مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكره ويكفي  
 ان يقال غرض من هذه ايضا محذوفا بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول الرد على الشارح قوله وقد يوجه ان قوله  
 يوجه مرجعا الى المعتزلة هذه الآية بالمراد بالخلق خلقا من الجاهل والجهل في خلق الجاهل كمن لا يتفقه او خلاف  
 الامر من افعال الحسية وقد يوجه ايضا بان المراد المخلوق ببدن الله ومباشرة اسباب افعاله لانه لا يخلو  
 افكاره فانه يبدل على التخصيص وجعل الخلق المتعبد من لا منزلة الا لانه مجرد عن المفعول يدل على ان المراد ان  
 مصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله وعينون كون الخلق لا يعني المعتزلة لا يثبتون التثنية في  
 الوجوه واستحقاق العباد وبمعنى كون الخلق مطلقا مناط الاستحقاق والعبادة بل مناطه خلق الجاهل والخلق  
 الذي يكون باذنه واسبابه في غور والاولية السابقة اعني قوله افرج خلق في مقام المدم قوله وهي الحكم  
 به امر اختياري البته لانه اذا كان الكل مخلوقا لله لم يكن الا افعال الصادقة عنه بمنزلة افعال الجواهر ولا يكون  
 اختياري فيها فلا يكون التكليف به اختياري واللازم ربط اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري والنتيجة  
 وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف به بالابطاق ام لا قوله يجوز ان يكون له حاصله ان لا يرد الشرطية للمذكورة  
 قوله لم يذكر المبدئ في القابل للدم والدم والثواب والعقاب في ان يجوز ان يكون الدم والدم باعتبار الخلق  
 وان يكون ترتيب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتيب الاحراق على مسائل النار وهو مقرر  
 له في علم الصفة فلا يسأل عن امتها بان يقال لم يرتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كما لا  
 يقال لم يرتب الاحراق على مسائل النار وفي هذا الغاية لم يذكر المبدئ استثنيا والدم اعترافا بالاختصاص وانما ذكر  
 الشارح هذا الجواب لانه كما يقعنا بنعم التجربة ايضا فهو علينا لانا من كل وجه والجواب بان ان الاختيار  
 هو العمارة فلذا اختاره قوله فاراد الله تعالى ان قوله كبر حقيقة والله تعالى احرى عادته  
 في تكوير الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وانه لم يتبع كونها بالغيرها والمعنى بقوله احدث فيحدث  
 هذا القول لانه المراد الكلام الذي في المقام بذاته تعالى في الكلام واللفظ للركب من الاصوات كانه حاد  
 فيتم اجماع الخطاب احرى وبسلسل لانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى لم يتوقف على التكوين

على القهزم واستعمل على اعظم القهزم وهو الوجود جاز تعتقد بالمعروف وانما قال الشارح لا سبيل لا ان  
المفسرين ذهبوا الى قوله بقدر كبحان عن سيرة الالحاد وسهولة على الله تعالى وما قال قدرته عقيدة للقلب  
اعنه تأييد قدرته في المراد بالشهادة على امر المطاع المطيع في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع ولا تقدير  
الى الزاوية امر واستعمال الله وليس هنا قول لا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق التكويني عقرون بالعلم والقدر  
والمراد كذا ذكره الشارح العلامة في التلويح قوله ويؤيد قوله بعد ففهم من سبع سموات قال الشارح في التلويح  
الحقيقية ان القضاء اتمام الشيء كما قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبد والا يا ايها الذين آمنوا فقلوا نعم  
ففهم من سبع سموات اي خلقهن اتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح العمدة  
القضاء عين ذكر ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبد والا يا ايها الذين آمنوا فقلوا نعم  
الحكم كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث جعل الزادة الامر معنى صفاء الزادة الحكم ليس على ما ينبغي بالحكم  
والامر واحد وكذا الاعلام التبيين كما من المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتب للقضاء  
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مجربا واحد اعنه اتمام الشيء قوله لا يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد  
قوله وهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فوجه ما  
تعلق التكوين او يتعلق القدرة عقيدة الزادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقد ان قضاء الله تعالى  
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشياء هو الزادة الزولية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فمما قال  
واما عند الفلاسفة فهو على ما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام والكل النظام وهو المسمى  
عندهم بالعناية الزولية التي هي مبدء نفيضان الموجودات من حيث جعلتها على احسن الوجود وكلها انتهى وما وقع  
في شرح الطولم كما صنفنا من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين  
ومجمل على سبيل الازدياد فهو وجه التفسير الحكاء ما يؤخذ منه في المراد بالوجود الجمالي الوجود الظلي للاشياء  
وباللوح المحفوظ هو على وجه من الماد في ذاته وفي هذا يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد  
لا مراد ذكره منقول من شرح الاشارات للتحقيق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع  
الموجودات في العالم الحقيقي مجمعة على سبيل الازدياد والقدرة عبارة عن وجود ما في مواد الخلقية  
واختلاف مبدء الازدياد في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم  
كذلك المعين للشيء في قوله تعالى ويؤيد قوله في التلويح حيث قال للقضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وهذا ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الا ثلاثة معان احدها اللغوي الثاني مصطلح المتأخر  
 والثالث مصطلح التلازمة فاقبل ان القضاء منه معان فهو من قوله المذكور قد يرد قولك لكن التفسير هو هذا  
 يعني ان لا يفسر الشارع القضاء بما هو المذكور في نشره للواقف كانه يوجب الى زيادة التكرار وكذا التفسير لا يترك انما  
 يورد في التكرار قوله قيل عليه لا معنى للرضا يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذا قلنا  
 لا رضى بالقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك الصفة وهو  
 المقصود وفي جواب اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كغيره اذا كان مع عدم الاستحسان  
 مستباح لمصلحة الرضا بكفر الكافر مع استبقاها قصد الى زيادة حواشي كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطر  
 على مواظم واشدد على قلوبهم فلا بد من احوال حتى يروا العذاب الجليل وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير  
 ولما الرضا بكفر نفسه فهو كغيره وقال في التناظر خاتمة من رضى بكفر نفسه هذا كفر ومن رضى بكفر غيره  
 فقد اختلف للتأنيح فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت  
 جبر بان رضاء القليل لعل الله تعالى لا يعنى انما ذكره المخصوص من ان لا معنى للرضا بصفة من صفاته  
 تعالى ما لا معنى له اذ تعلق رضاء القليل بعلل الله تعالى على تقدير لونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام  
 بان يتصل صفة على تقدير لونه عبارة عن الاداة الذاتية ما لا يمتد في صحة واستكثار الرضا بها ليستلزم الرضا  
 بمقتضى ذلك الصفة بحيث كونه متعلق ضرورة الرضا بالفعل وتعلق الصفة كانه يتصل بالرضا بطريق  
 من حيث كونها متعلقين له فيكون ما لاجواب الشارع وما ذكره المعتز بقوله فالصواب واحد اذا نظرت  
 المعنى والرضا انما يحجب القضاء المستلزم للرضا <sup>المقتضى</sup> من حيث كونه متعلقا له بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر  
 الحيات اما اختار الشارع هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقتضيا من حيث ذاته  
 لا الرضا بالاول اعني القضاء هو الرضا والمنشاء للثاني اذ الرضا بالمقتضى انما يحجب لتعلق الرضا به فان قيل  
 لا فرق بين هذه الصفة وبين عريجات في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها فاما وجه التخصيص من حيث قالوا الرضا  
 بالقضاء والحبس بان هذه الصفة كان صلا لا كلاما مرادها انما هي مظنة ان يعترض السامع فيها ولا يرد  
 وهذه الصفة وتعلقها فلا يفرق هذا التعميم والواجب الرضا بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى لا يعنى الله  
 المعتزلة في التخصيص عن لزوم النقص والغلوية بانه تعالى اراد اتمام العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا يفتقر في علم  
 ووجوده لعدم دلالة ما يحجب على خلافه بل هو خلاف المراد عن الارادة القسرية فانه تقصر مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله



بشيء اى قالت المعتزلة في النقص ليس بشئ اذ عدم وقوع مراده ولو بالاحتمال التوفيقية نوع نقص مغلوبية  
 ولا اقل من المشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد الخدم كذا في شرح المقاصد قوله وغير  
 لا يفهم من الإرادة الا اى قيل في النقص لزوم النقص المشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد  
 سرعة واختيار الاله الرضاء بقولهم يتخلف المراد به عن الإرادة التوفيقية قول يتخلف المراد عن الرضاء وهو  
 اهل السنة والجماعة فكالم يلزمهم النقص المشناعة كذلك لا يلزم للمعتزلة ايضا قوله وهو كلام اى اقل  
 كلام ليس له معنى محصل كذا ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء  
 عند المعتزلة هو الإرادة مطلقا من غير تقييد بعدم الرضاء فالقول يتخلف المراد عن الرضاء عندهم قول يتخلف  
 المراد عن الإرادة فيلزم النقص المشناعة بخلاف الرضاء عندنا فان ارادة مع ترك الرضاء وانفس التركة فلا  
 يلزم من القول يتخلف عن المراد عن الإرادة فان امر قد يجامع تعلق الإرادة كما في ايمان المؤمن قد  
 لا يجامع كما في كفر الكافر فانه تعلق به الإرادة دور الرضاء ولا يلزم من يتخلف عن المراد نقص وشناعة في ذاته  
 نعم يتخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزم كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي  
 من ان المعتزلة ان يقولوا الإرادة التوفيقية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه  
 ولا مغلوبية اجماعا لا راد الى انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم مرطبا لما موربه سواء كان  
 مراد الاول ليس كذلك فان الامر عندهم هو الإرادة فتختلف لما موربه عن الامر يتخلف الامر عن الإرادة  
 فيلزم النقص المغلوبية بلا ريبه قوله او بانه تأثير بقدرته فهو مذهبنا شعري فان الله تعالى جرحا حادثة  
 بان العبد اذا صرف قدرته والرادنه الى الفعل وجب عقيب ذلك من غير ان الله لقلته و ارادته تأثير في وجوده  
 فذا الفعل مخلوق لله تعالى وكسور العبد وسبحي تحقيقه انشاء الله تعالى قوله او قدرة العبد  
 فقط بلا ايجابه ولا يخفى انه لا يظهر مما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لعدم ايجاب الاله  
 انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرط من الإرادة وغيرها فليس الا لايجاب الاله اضطراره  
 لا ينافي في الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب  
 للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور قال في التمهيد للمجيبين وذو المذهب الحكماء والمعتزلة  
 الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستعلاء بلا ايجاب بل بالاختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان  
 خلق الإرادة والقدرة في العبد عند الملة في سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله

مله في الشك لا ينفقه هذا المصلحة على كذا من الحكماء فان تحقيق مله بهم انه تعالى قاعل الحوادث كلها والامور  
 متروكة معدلة لا فاعية للملأ على ما صرح في بشرح الاستار حيث قال ان الحكم مستفوق على صدور الحكم منه  
 جلا لاله وان الوجود معلول له على كذا صلا في انتم اهلوا في مقال انهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كذا  
 والارض كذا والافلاك كذا والحجرات كذا واما والا شاهد والله تعالى الرقاب المشرع بل كذا ذكر المحقق  
 في بعض نصابه قوله والمراد عن اهل الحديث انه قال في بشرح المقام هذا القول من الامام وان اشترى في الكتب كذا  
 خلافا ما صرح به في التمام فوجبه حيث قال ان الحكم هو الله تعالى لا خالي سواه وان الحوادث كلها حادثه بقدر  
 قدر غير فرق بل انما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق بقوله او مجموع القدرة بغير اى قدرة الله وقدرة العبد  
 ان يتعلق بالحجج والمفعول نفسه يورث في اصل الفعل مع ان قدرة العبد غير مستقلة بالناشئ فاذا اضممت اليه قدرة  
 الله تم صارت مستقلة متوسط هذه الاعانة وهذا اقر من المحقق وان اشترى في الكتب ان جعل كذا منها مؤثرا  
 وجور اجتماع الموتير على ان واحد وانما صرح بما قوله بان يجعله موصوفا في كذا في علم النبي تاديبا وايداء وان  
 العلم واقع بقدرة تعالى كونه طاعة على الاكل ومعصية على التناهي بقدرة العبد والطاعة لم يرد ان قدرة العبد  
 في حلق وصله الطاعة والمعصية والامر له عليه فالزم على المعتزلة بل اراد ان القدرة جلا في ذلك الوصف  
 بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكر المحقق الداعي ويرد على مذهبه ان هذه الصفات امور اعتبارية يلزم  
 العبد باعتبار موافقة لما امر الله سبحانه وتعالى او مخالفة فلا وجب يجعله في القدرة قوله والمقدم ان يعنى  
 المقدم قوله وللعباد الاكابر انما جعلوا لهدى المذاهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عند  
 وكذا على القاضى اذ لا اعتبار له اوصاف الافعال الا انفسها وقوله لهدى المذاهبين رد على الجبرية اذ لا فعل له عند  
 واضطر الى اوصافه التي على المقترلة ضد سبق ولاننا نرى اليه هنا قوله الا ان بعض الادلة لا يبري له وهو قوله لو لم يكن  
 للعبد قبل ما صرح تكليف ولا تربية يستحق التواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا تربية يستحق التواب والعقاب  
 فنية نظر من كره وهو ان تربية التواب والعقاب امر متعدي كذا في الاخرى عقوبة على النار فكما لا يقال لم تربية الاخرى  
 على ما كذا لا يقال لم تربية على هذا الفعل التواب على ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية انه  
 يرد على الجبرية بعدم صحته التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعث والتاديب كذا فائدة التكليف  
 طلب الفعل الترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة وكذا يرد على المشرع بان يقال لو لم  
 كسر لقوله العبد تاديب في الافعال لم يقد هذا التكليف بل ان يكون ذلك التكليف داعيا لا اختيارا لفعل وهو العبد

اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتيبا عاديا وبا <sup>عبار</sup> ذلك الاختيار والترتيب على الداعي <sup>نفس</sup>  
 الفعل خاصة اذا وقعها ادعاء الشرع او معصيته اذا خالفه ويصير علاقة الفعل والعقاب بهذا بيان الجس  
 وعلما ان الممكن لا مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال الجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكائن  
 مجبور في كونه اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن العبد من الفعل والترك  
 حيث علم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل وبعدمه وما من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط  
 حيث خصص العبد احدا بالنسبة الى الكفر والعشق مع انه قد فصل في السؤال والجواب عن هذا بأمر في السؤال الثاني <sup>القول</sup>  
 هذا بالحال التقصير ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار اعلم اجعل الكفر والعشق من الافعال الموجودة كما مبني  
 على العرف والرد للوجود في العبد ايضا فبها في الخارج لا مبني وجودها في نفسها واكافها امران على ما  
 لا يتحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى ما اراد عدمه <sup>نفس</sup> فيتمتع اذ لم يتنع  
 لجان وقوعه فيلزم <sup>نفس</sup> فلا علمه بغيره ولا يتحقق العلم اذ لا بد له من العلم <sup>نفس</sup> وانما قيل ان العلم الازلي لا يتغير اذ لا  
 تبدل لغيره بالنسبة الى الموجود لان العلم بالحوادث الازلية فلو كانت مسقوطة بالارادة لكانت حادثة لان العلم بالحوادث  
 حادثة على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فيتمتع المشار الى ارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤيد ما  
 في شرح المواقف لعدم ليس محجوزا للقادر كوجود بل مع الاستناد اليه ان لم يتعلق بالفعل فلم يوجد الفعل كان  
 العدم الى القادر يقتضيه حدثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا داما الجواب بان لا بد ان يكون اثر ارادة  
 حادثة بالنسبة لجواز تقدم الفقد على العدم كتحقق الوجود على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تميم الارادة بالعدم  
 حتى يشمل بقاء الشيء على العدم فليس محجوزا للعدم الاول وان كان مخلصا عن هذه الاحتراض لكنه يعمد الى <sup>نفس</sup>  
 بكونه نعم فاعلا محذورا على كون العالم حادثة واما الثاني فلا يبقاء الشيء على العدم ليس لانه ينافي بالعدم  
 في الرضا الثاني بل لا امر اذ لا اذا لم يكن العلم صالحا لان يكون ثم بالنسبة الى جميعهم انما منه على السؤال <sup>نفس</sup>  
 ان يقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كالحق ونحوه ما يتكلم في ان يقال ان علم الاشياء كوجود  
 مرتبط بازمادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا ينبغي بتعلق الارادة بالعدم <sup>نفس</sup> ان يقتضيه  
 الارادة العدم باعتبار عدمه قوله ولذا دفع في الحديث فانه استدعى عدم الفعل الى عدم الشيء كالمشيئة العلم  
 كذا انفصل عنه قوله ولا يمتنع ان كان يتعلق الارادة بالوجود ويمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود عدم العلة <sup>نفس</sup>  
 عدم المعلول من غير ما ظهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كانا كالأرادة فله وعدم الارادة <sup>نفس</sup>

لما في قوله تعالى مستقلين على مخلوق واحد قوله وللعقولة لما جردوا الخلق من العادة لا يعني المعبر  
 لما قالوا ان الخلق لم يرد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غير جاز لان ارادة تفويضه يجوز تخلف للمراد عنه اعند  
 من غير تفويض على وامر له يتوجه السؤال عليهم بان يقيم ارادة الله تعالى كفعال العباد ليستلزم الجبر لهم فيقولون كانه اذا  
 ارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده في نفسه لان الخلق ممكن فمرد على اكثرهم السؤال بتفويضه تعالى فان  
 تخلف للمعلوم عنه يستلزم الجبر وهو مفقود وانما قيل بالاكثرة ان بابا الحسن وانما في تفويض العلم لكنه يقول انه تعالى لا  
 الاشياء قبل وقوعها فصدقه لا يقتضي الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد عين هذه المقدمة اي ما عين منها فاذكر  
 الفعل الاختياري وجبا او ممثلا للاختيار كذا لا عين نفس جبر فخلق العلم والارادة بفعل الاختياري وجبا او  
 ممثلا فالعلم تائب للمعلوم ومعنى ان العلم في الطائفة المعلوم والعلم خلق حكما بحسنة فانه انكشف الشيء على  
 ما هو عليه فمحمدا انه الزمك صبر ولا الفرض انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل  
 جهلا نعم انه لا يدخل العلم في فعل الفعل وجبا وسلب القدرة والاختيار عن فعله وكان ذلك ليس للارادة ايضا فخل  
 في سلب الاختيار بالارادة متفوقة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تائب للمعلوم كذا صدر الجبر بالاختيار  
 العلم لا يختار العبد فلا يكون موجبا للفعل اما قوله الجبر انما يقتضي علمه تعالى جهلا وتلفظ العلم على ارادة  
 هذا لا يثبت الايجاب بالاكستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجمادات اي اذا كان لا يوجد او كاشفا  
 متوسطا لاختيار المختار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجمادات لان كونه داخل اختياره فيه اصل وهو المقصود  
 هنا لان الغرض من الجبر في افعال الذي بعينه الجبرية وهذا القول كافيه واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل  
 كانه يوجد شيئا على ما افتر عليه اهل الجبر فيكون مخلوقا لله تعالى فيلزم الجبر في الشيء لا شعري بل ويعمل  
 العبد مجبور على الاختيار فانسل الارادة التي احدثت في جبره وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الاختيار  
 على ما سيجي عند تحقيقه فاما الداهية التي ذكرها كاستلزام بصيرته بلزيمه فلا بعد ما ذكره اهل الجبر من ان كونه الاختيار  
 مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر الاختيار الذي هو مخلوق الله تعالى في نفسه من صفته من شاي ان يتعلق بكل  
 من الطرفين الفعل والترك من غير عزم وحرر كما في قول حى العطش ان كونه من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة  
 من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها انما هو  
 وصبر الارادة تعالى من ذنوبه تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار كائنا في كونه فاعلا مختارا بالافعال  
 كذا في صدره وادارة العبد من ذنوبه ايضا لا يستلزم الجبر كائنا في كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين والإرادة المنبذة للداعي من الله تعالى لم يمكن  
 لعدم التمكن من على أحد طرفي العقل إما مطلقاً أو عند وجود الكمال لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك أن ذكره إنما يدل  
 على عدم كونه مجبوراً في الفعل الصادر عنه بتوسط الاختيار وإما في النفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعاً كما أنه قد  
 موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيره من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الفعل الصادر عنه بتوسطه والشخص  
 الذي شعري إنما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار كما في الفعل الصادر عنه بتوسطه تأمل قوله توجيه النقض بالعلم بأن يقال  
 ما علم الله وجوده في الزلزال لا يجد ما علم عدمه عينه فلا يكون الفعل الصادر عنه في الاختيار صحيحاً اختياراً بل  
 المختار أصح من قولهم وإما بالإرادة بمعنى إرادة النفس بإرادة تعالى مبنى على التعلقات الإرادة الزلية فيقال إرادة الله  
 تعالى في الزلزال وجوده لا يجب ولا يتحقق فلا يكون له اختيار في الفعل الصادر عنه في الزلزال أما إذا كانت حادثة  
 فلا يتم إذ لا يكون الإرادة تتعلق سابق على وجود الأشياء كما هي معتقده قال الفاضل المحلي في النقض وإرادته  
 ولو كانت تعلقاتها حادثة بأن يقال التعلقات بأيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده ولا يتحقق وجوده فبطل الإختيار  
 وفي بحث كمال هذا الوجه بآراء أصحاب جبر الإيجاد وهو كما ينبغي في الاختيار لا يتحقق التمكن على الفعل والترك  
 قبل الإيجاد وإنما المنافي الوجوب المحل أصل قبل الإيجاد كما لحاصل من تعلق الإرادة في الزلزال وهو طوق قوله وفي الجواب  
 بأن الاختيار إذا حصل للجواب عن الاختيار عبارة عن التمكن من إرادة الضد حال إرادة الشيء لا بعد ها فالوجوب  
 المحل بعد إرادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في إرادة تعالى بالنسبة إلى الإرادة لأنه كان يمكن في الزلزال التعلق  
 إرادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادة  
 الله تعالى علم الموجب لتعلق الإرادة لأن تعلقها بالزلية فلا يتصور المستقبلية والبعدية في الزلزال  
 إرادة العبد فإن تعلقها متأخر عن تعلق علمه تعالى وإرادته الزلية فيحقق الوجوب أو الامتناع قبله فلا يكون  
 له التمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة وقد يجاب عن النقض بالإرادة بأن المرحوم المحمدي في أفق الباع هو إرادة  
 المستندة إلى إرادة تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أصل العبد فإنه إرادة الله تعالى فيلزم الجبرية قطعاً  
 قوله تأمل فنقل عنه ولعل وجه التأمل أن معنى الإيجاب على ما ذكرته هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق  
 الإرادة بأن يكون تعلقها متفرعاً على شيء تابعاً له أن وجد وحده إلا فلا هذا إنما يستند على القبلية لا الزلية  
 كما الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى حاصل في إرادة تعالى كان فخلقهم ولا ينافي مع تعلق الإرادة بالزمان لكن مع  
 عليه لذلك فإن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيحقق وجود الفعل مما قبل تعلق الإرادة فبطلت

دائمة بخلاف إرادته العبد فانها متبوعة بالخلق وإرادته ضرورة توقها على خلقها بطريق العادة وان كان  
 خلق الآلة العبد متاخرا عن تعلقه بالزمان فلا يلزم الإيجاب وسلب القدرة والاختيار قوله أي بالضرورة  
 والله تعالى حي ثم لما يترجم من حفظ العبادة من إرادته العبد وإرادته معلقة في بعض الأفعال يدل على أن  
 القدرة تأتيها في وقت وهو مسان للخصر استفاد من قوله الخالق هو الله وحامل المدغم أن ما يحكم بديهته العقل  
 هو أن القدرة العبد معلقة في بعض الأفعال بالضرورة وان كانت متحققة القدرة في تحقق الفعل متى لم يوجد الترتيب المحصور  
 عن الحكم بالتأثير وعنه كما يحكم مدغم أن الإجماع مع مسان النار وترتبه عليه كنه يحكم العقل بأن القدرة معلقة في  
 التأثير حتى يصير صافيا لقوله بالخالق هو الله إذا حكم بالضرورة فيه كما أنه حكم لما في عدم التأثير بل  
 منها من شرط ثبت بالدليل وما ذكره اندغم الشهادة التي وردت للنفي الجبر المتوسط من أن بديهته العقل كما  
 يوجد صفة في العبد وادقة بمرح كونه لم يطرأ إلا بعد ما يحكم بثبوت تأثيره فان صدق حكمها الأول صدق  
 الثاني ويكفر بذهب القدرة حقاً وان كان الثاني كذلك فيكون من هذه الجبرية حقاً وعلى التقديرين فلا  
 توسط إذا حكم للبيانية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت استقانة بالقواطع إنما حكم بالبساطة بالدوران  
 والترتيب المحصور لا يخرج قوله صرف القدرة فجهلنا بمعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك البصر  
 يحصل بسبب يتعلق الإرادة بالفعل كمنع أن سبب موثر في حصول ذلك الصفة لا موثر إلا الله بل بمعنى أن يتعلق  
 الإرادة بصير سبباً عادياً لا أن يخلق الله تعالى العبد قبله متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة والتأثير  
 لا وحده الفعل وأما حصر الإرادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست محلولة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لا أنها  
 ما فيها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين بل المجرى من غير إمام لها ومرجع كما عرفت في الإرادة الله تعالى  
 صفة توجد تحصيل أحد المقدورين بالوقوع في بعض الأوقات من غير احتياج إلى مرجع وكما أن صدور الإرادة عن ذاته  
 بطريق الإيجاب لا جبر في أفقائه كذا لا صدور الإرادة العبد من ذاته كما يجب كنه محصور في أفعاله  
 واعلم أن هذا المقام يستدعي بسطاً في الكلام فنقول وبالله التوفيق أن فعال العباد منها ما يتعلق به الله  
 الله تعالى لا توسط اختيار العبد <sup>معنى</sup> الله يوجد أسوة لتعلق الإرادة العبد لا لا ومنها ما يتعلق بها إرادته تعالى  
 بتوسط اختياره وإرادته بمعنى الإرادة أو جعل في العبد قدرته بها فيمكن من الفعل والترك وإرادة ترجيح  
 فإذا أخرجت الإرادة العبد أحد الطرفين ونقررت عليه قدرته وصرحت بالآلة والآلية بمعنى أن يتعلق  
 الإرادة بصير سبباً عادياً لا أن يخلق الله تعالى العبد قبله متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة والتأثير

وجعل الفعل ثم تعلق الإرادة الله تعالى قدرته بخلق ذلك الفعل بحيث يتبع ذلك الخلق لإرادته وقدرة  
 وصرحت الآية بتعقيبها ابتداءً فاقبل ذلك الترجيح المنفرد عليه تعلق القدرة وصرحت الآية بما  
 أن يكون مخلوق الله ثم فالجواب أو فعل العبد فيكون العبد خالقاً للبعض فقال قلت ذلك الترجيح مقتضى  
 الإرادة على ما يبرر في موضعه من الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين فإن قيل إذا كان الترجيح من  
 مقتضيات ذات الإرادة فلماذا الكلفة إذا الإرادة تعلق بأحدهما بالضرورة فقد يصير الكلفة  
 تعلق الإرادة بقاء على الإرادة تابعة للعلم فإذا علم المكلف أن التكليف واضح هكذا فهو حسن يصير ذلك أعني  
 تعلق الإرادة به وتوجيهه فيصرف القدرة والداعي إليه فيخلق الله تعالى الفعل عقبيه عادة وبأعتبار ذلك التعلق  
 الإرادة المستتب على الكلفة فيصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل أن الله تعالى خلق في العبد  
 إجمالياً الاختيارية قبل صدورها وعلماً بحسنها وأقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما حذر من أن  
 الشارح وخلق فيه إرادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الإرادة  
 بحيث لو كانت مستقلة في الإيجاد لا وجدها مع العلم بالحسن والقبح الذي تعلق الإرادة أن يخلقها بالقبح لا  
 الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى العادة وإن تعلق بالحسن يستحق الممدح والثواب كذلك بل لو  
 فعل في العلم يعلم بغيره لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق إرادته بغيره وعزم عليه مع العلم بقبحه ليجوز للمواظفة وإن لم  
 يخلق بعده فإن قيل تلك الإرادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي ما بإرادة العبد فيلزم التسلسل وأما  
 بإرادة الله تعالى فيكون محجوراً قلت تلك الإرادة مخلوقة الله والعبد محبوس في نفس تلك الصفة وهو  
 لا يستلزم الجبر في الأفعال الصادرة بتوسطها كما في أفعال الباري ثم فإنها صادرة بتوسط الإرادة المستند  
 إليه بغيره الإيجاب والالزام حدوثها مع إزاحتها عنها إذ لا فرق بين أن يكون مستنداً إلى ذاته بغيره  
 الإيجاب بين أن يكون مستنداً إليه في عدم كونهما بالاختيار والسفوف أو الإرادة المخالفة فيه مطلقاً مع  
 تكون متعلقة بالحسن والقبح هذا المحصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الأفعال والله أعلم  
 بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة أي قيل في بيان معنى صرف القدرة ومغائره لصرف القدرة  
 أو صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الإرادة لأنه عبارة عن القصد الذي  
 يجرى عند القدرة كما ينبغي في بيان الاستطاعة مع الفعل من أن القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند  
 قصد الكتاب الفعل وإنما قلنا بما ذكرناه من أن صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لأن قصد

فخرج كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الالكتساب لانه شئ عادي نحو العقل  
 غير المتأخر اذ لو كان عين يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال كما ذكر صاحب  
 القبل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضيه ان يوجد القدر في العبد ولا  
 يكون مستعملا له استيعا له موقوف على القصد ومتأخر عنه بالزمان <sup>الآن</sup> بقصد الفعل مقدم على الفعل الزمان  
 على ما تقر عليه اى جمهور المتكلمين وكانوا القدر مع الفعل بالقبلة بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة  
 المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع اننا ههنا يقولون مجردوها عند قصد الفعل <sup>عن شئ</sup> لا شئ  
 انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصد فلا في قدر الشيء باعتبار اذ اتكينا في آخره بحسب  
 وصفه فيجوز ان يكون القصد مرجح ذاتا متقدما على القدرة ومتأخرا باعتبار وصفه اى بالنظر الاستعمال  
 القدرة فلا يثبت مغايرة القصد بل كافي قولك رماء قتله فان الرمي المخصوص باعتبار افضاءه الى الموت يكون  
 قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه <sup>قتلا</sup> مع انه متقدم على الموت باعتبار اذ اتته  
 ولذا هو دخول الماء في قولك رماء فتد قوله هذا هو التعقيب الذي اى كون العقل عقيب مجموع صرف القدرة  
 صرف الارادة هو التعقيب الذي بالنسبة الى صرف <sup>بالفعل</sup> الارادة تعقبها زمانيا بل الشبهة لذلك لان خلق الله الفعل  
 لا يتوقف على صرف العبد بل ارادته بحسب مقتضى وجوده بل انه اذهور اسباب العبادية التي ليست سببها الا  
 ههنا فكذلك التعقيب قوله واذا القدرة اى وان لم يكن التعقيب في اعتبار ما يملك القدرة مع الفعل بل قبله  
 وهو خلا من ذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه لا شركة الا حاصلة ان نفس الشركة بما ذكر يقتضيه ان لا يكون  
 الشركة في مذهب السناد لعدم الفراد كل مرقلة الله وقدره العبد بمقدور بل مجموعها موثر في مقدور واحد  
 مع انه مذهب اقصي شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على قدرة تعالى غير كاملة في اليجاد بل هو ناقصة محتاجة الى  
 الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقص بل على انه لا يقدر على بعضه بل هو ناقصا في ذلك كما اد  
 نقصا في علم قدرته على التمتعات قوله وليس بشيء اى ما ذكره ليس بشيء لان كلا من المورثين اعنى قدرة الله  
 تعالى بقدرة العبد يتفرع بما له من حجه في التأثير على البا لا لانه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثيره في العبد  
 في بعض الامور يجعل الله تعالى دخله مؤثرا فيها ليس اقبح من نفي دخل قدر الله بالكلية وجعل العبد خالقها  
 سبقت لاول القياس على التمتعات قيام الفارق قوله ولا يجزى في ملكه الا قيل الواو الحال القول يجوز ان يكون معطوفا  
 على قوله دخل قدر الله بتقدير المصداقية وهو داخل في العلم ونظم المعنى كما لا يخفى فوكه اى علمه عادية



وهو ما يدور عليه الفعل وجوده على ما كان التامع الاحراق والشرط الجادى ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة  
لا حقيقة وان لم يكن الزامه كيدس الملاقي فان تحقق اليقين لا يستلزم تحقق الاحراق فاما قال الفاضل المحشي من ان  
يظهر الفرق بين كون القدرية على عادية وسير كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الا شعري حيث يكون  
شأن القدرية الحادثة التأثير فستقيها على شرطها جاز قوله ولك ان تقول كاهذا ما وقع في كلام الامدى من  
نشارة القدرية التي اثر غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن البراءة غير مسلم كانهم انما ينفرد بالتأثير بالفعل كورشان التاثير  
الى وجه الازم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها وان لم يكن سبب القبح وهو نصيبه لقدرية  
الغير ترك القصد وهذا اعني على ما هو الاصل من ان عدم الفعل ليس متعلقاً بالقدرية والارادة بل هو متعلق بعدم  
على ما مر من الازم الازم ليست متعلقة بالمشية والقدرية واما عند من سبب انهم قد رخصوا اصل بصرف القدرية والارادة  
اليقين والوجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسبب القبح بقصد فعل الشر وصرف القدرية اليك للتقريع فقط وانما سبب  
ترك الواجبات بعدم الدين ان لا يترك بمعنى كلف النفس عنها عند نهى الاسباب وميل النفس الى فعل المنهي ما حصل  
الارادة والقدرية بالاتفاق كما ان كلف النفس المنهي عند نهى الاسباب والميل الى فعل الواجب اصل بصرف الارادة  
والقدرية فاستحقاق الذم والعقاب كسبب القبح بالاتفاق وما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح في معنى الذم والعقاب  
ليست فاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضاً وان قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او  
من الجبل وعوذلك ومعنى الاستحقاق انه لو جوبى ذلك كان ملائماً للنظر الشارع كانه حق ولا يصح كانه ليس  
مذهبنا قال بعض الفضلاء لو كان استحقاق الذم والعقاب لازمة مبدأ فعل الخير كان معاقباً بقصد فعل  
الشر لم يحصر البضيم مع القصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقوال الاحكام المعفو هو خطو فعل الشرية والقصد ما  
العقد فلا قال في تمهيد العرفه ثم اعمال القلوب من الفكر والنية بل يحاسب كما قال بعضهم كايها اسمع  
والاحكام انما اخطر به ولم يعتقد ولم يصدق فانه لا يحاسب بذلك كان كلفه ذلك الخطو ما لا يمكن الاخر  
واما اذا اخطر به ولم يعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه  
يحاسبكم الله وقوله ثم ان السبع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو كايها في اهل البيت  
سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات كايها في ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً اخر اغنى عن  
القدرية اليه على ما سمي في وجه الاستطاعة لعدم البحث قال انه صرف قدرته الى الكفر ومنه لا يحاسبه  
اذا وانما قلنا انه كايها في ذلك كترك الواجبات وانما كل من المنهيات الا انه من التبرؤك فيكون رازيكم وجه الذم

والعقاب فيه مغاير لما في فعله قوله جل الكلام الرامى الى هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامى  
 جميع على مذهب الجهم القائل بانها اختصت في حاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع  
 الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بلا نهائى عندهم لانه يستلزم تحذو<sup>الاول</sup> الاثر عن الوقوع وان لم يكن الجزا<sup>الاول</sup> ميلا بل  
 تخفيفا مبنيا على ان هذا هو الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لا واستحالة وقوع الفعل بلا الاستطاعة ثم ذكر  
 دخل الاستطاعة في وجود الفعل عند حتى لا يحيل وجود الفعل بدونه فيقول فيه انه قد عرفت اننا انما  
 عندهم اما على عادية او شرط عا<sup>له</sup> وعلى التقديرين يستحيل وجوده بلا نهائى عادة القول ان كان المدعى  
 الاستطاعة يتجرب ان يكون مع الفعل ولا يجوز فقد منها اصل فلا بد ان يحيل الكلام الزاميا لانه لو حصل  
 تحقيقا انما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع فقد منها مطلقا وان كان المدعى ان  
 استطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الزاميا ولن نخشى حمله على الاول بناء على رعاية ظهور  
 الشارح اذ كان الاستطاعة عنها وجبا لا يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاثر في قوله ولا نفق بقدر الله اى  
 حين اذ كان مقارنة بالقدر الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاثر من لا يرد النفق بقدر الله تعالى وتقرير  
 لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرته الله تعالى اقدم مقدوره اذ لا فرق كون القدرة  
 مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل  
 قدرته اذ لا يستلزم في الاول عقودا وقد ثبت نفق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت متعينة  
 في القدرة لكانت متعينة في القدرة ايضا كذا في شرح الموقف وحاصل المدعى ان القدرة الحادثة بخير باقية لانها متعينة  
 في ثبوت البقاء ولا يلزم قيام المعنى بالمعنى على امر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف  
 القدرة فانها باقية اولا وابدلا يلزم من تقدمها على وجود القدرة بحال قوله ليس من قبيل الاثر في حال  
 عبارة عن ان يكون بخير تا<sup>الاول</sup> بيا<sup>الاول</sup> الخ<sup>الاول</sup> شئ اخر والصفات البسيطة كقوله حاصله انه ليس بوجود الفعل لا يجوز  
 حاصل الجواب ان مد الشئ<sup>الاول</sup> الاشعري<sup>الاول</sup> القلقة مقارنة للفعل سواء سبقها أمثل ولا وليس في وجوب الشئ  
 السابق اذ جلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لان لا يوجد قبل الفعل يجوز ان يكون باقية  
 يتجدد الا مثال على ما هو مله في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة له يتجدد الامثال فلا يلزم  
 وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث الا حاصله ان على الشئ السابق اذ جلا في دعواه او مله ان لا يكون  
 الفعل واصل المعنى<sup>الاول</sup> انها قبل حيث قالوا انه لا بد من مثل المقدور سابقا على حصول الفعل لا كالمثل

على ما سطره فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل له ر قال المواقف قال الشيخ واصحابه  
القدرة المجردة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقاءها حال  
الفعل ومنهم من قال وبهذه نظر كآلة فكلها من مثل سابق والاولى ان يقول احد من فطرة سابقة لان وجود  
انها عند بعض المعتزلة انما يبين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال اما عند نفي بقاءها حال الفعل  
او يقول بقاء الاعراض فليس عندنا مثل سابق بل نفس القدرة التي يحتمل عليها التكليف كما لا يخفى فربما يدعي انه  
يجوز ان يكون له حامله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كانت الاعراض المجردة في الحالة الثانية امر وجودا  
حتى يكون عمره كانه قسم الوجود الممكن اما اذا كان امر باعتبار العقل تسبعا من كبره لا يتحقق في الخارج زائد على  
نفس القدرة كالسوخ فان الكيفية النفسانية مرجح استحقاقها في موضعها ولو تبعا في الافراد والامثال السميحة  
فليس السوخ امر زائد عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره  
الخارج بقوله وفيه نظر لا حاصل قوله يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لا يتقاء الشرط اه ان لا يلزم من  
عدم حدوثه سعة فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاول تحكما لجواز ان يكون  
وجود الشرط في الحالة الثانية من حدث وصف اعتباري فيها مثل سوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض  
او غير ذلك من الامور الاعتبارية المناسبة لقول اقول المشارع مع القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على  
السواء بنا في ما ذكرنا القدرة الراسخة في القدرة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة  
الاولى لعدم كونها راسخة والظاهر الخارج اذ ادانه يجوز ان يكون المجردة في الحالة الثانية امورا خارجة  
تكون شفا الثانية فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الحمام الراية قال في المواقف الاكل  
الراية القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الفعل المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الصندير سواء هي  
الفعل وتطلق على القوة المسيجة لشرائط التأثير بها ولا شك انها تعلق بالصندير بل هي بالنسبة الى القدرة  
غيرها بالنسبة الى الآخر لا جهة الشارط وهي مع الفعل لعل الشيخ الاستشعار اذ بالقدرة القوة المسيجة  
للتأثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لم يقل اه دفع لما اورد على ما قال الامام  
راية القدرة الحادثة ليست ماثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المسيجة  
للتأثير وحاصل المدغم المراد بانما تأثير ما يعم الكسبان يكون المراد بالقدرة المسيجة بجميع شرائطه ول  
سواء كانت ماثرة او مقارنته عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل القبلية مع جميع الجهات التي تحصل

اى سببها كما هو اى المعتمدة او مع ما يقال ان الكاهن اى الشيخ مقدرة للمعل غير سابقة عليه بل ذلك  
 الجهرات سابقة عليه قوله وفي كلامه احدى اى فى كلامه احدى ان المقدرة الحادثة من شأنها التام  
 وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا في التأثير  
 لا شك في صحة ما ذكره الامام الرضى ولا حاجة الى نعم التأثير ما لم يكن الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتها  
 في الخبر الثاني والقيام بهذا لان القائل بالامتناع قيام العرض بالعرض اى لا يفسر بهذا المعنى فمن قال الاول انزال  
 بمعنى اختصاص الناعت بالمفعول او التبعية في الخبر لم يأت بشئ قوله والا فليس له وان لم يتمم قيامها  
 معا بالحل بل جاز قيامها معا بالحل فليس حل حدهما وصفا للآخر بان يقال السواد باق اولى بالعكر بان  
 يقال البقاء اسود قوله ووجه صعوبة الاحاطة بالبحر ان يكون بهر الا من بين القائمين بحل خصوصية  
 ذاتية بها يصير لحدتها صفة للآخر دور العكس وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الا وليد لان قدره ذكره  
 في الشرح قوله يعنى ان المكلف وصفا اضافيا اى يعنى اصل جواب الشارح ان المكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون  
 انسابه اكرهه سالمة عن الرقة والغاية يعبر عنه تارة بلفظ مجمل اى على الاضافة وتكونه وصفا متعلقه فذا  
 وهو لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل اى على الاضافة صريحاً وهو سبب انسابه والا فله قوله كون  
 الاستطاعة وصفاً اى المكلف مع يعنى واما اوجه جواب الشارح بان السبب لا مطلقاً وان لم يكن وصفاً للعرض بل  
 اسبابه وهو وصف ذى المكلف طار الاستطاعة وصف ذى له لان المكلف كما يقصفاً بالاستطاعة كذلك يقصفاً  
 بل ان حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصير تفسيرها بما فيرون كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً وانما هو  
 بسلامة اسبابه وصفاً له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذى بالاضافى وان قولنا ذو سلامة  
 اسباب اى ما يفيد صحة حملها على الكلمة لا كونها وصفاً اى اى لا حتى يبيد صحة تفسير الاستطاعة بذان هذا  
 الخاطري الكلى وذو الغنى والعلى وبعضهم يقصد بحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفاً  
 ذاتياً فم لا لانه يصير تفسيرها بسلامة اسبابه اخل في تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما  
 وصفان اضافيان لا فرق بينهما الباري جمال الفضل ولا يفرق الاستطاعة وصف ذى له وان لم يقسم  
 بسلامة اسبابه حصل قوله وقولنا ذو سلامة اسباب اى ما يفيد له جواب سؤال وهو ان يقال لان اى ان يصح تفسير  
 بسلامة الاسباب لا بسلامة اسباب العنا وصف ذى له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصير تفسير  
 بل ذلك وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب اى ما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد

ولا يخفى فانية اما اولاً فلا منحر يصير قوله والاربعون تفسيرها بسلامة اسبابه مصداقاً وان امكن دفعه بالتكليف  
واما ثانياً فلا من قوله قولنا ذوسلامتنا سبباً آية يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قابض الناظر  
على التبع المذكور لا يصير كلامه تسليم صحة الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثاً فلا  
اسلوب الكلام ياتي عن ذلك كما لا يخفى على من اذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقر بما اذا دفعنا الا فاضل  
الى اجرة ارادة السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان المقوم وان فسر الاستطاعة بسلامة الاسباب  
الذاتية تسامحاً في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه اعتماداً على  
ظهور الاستطاعة بصفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد من يقيد بما ذكرنا في تعريفها بمعنى هو صفة  
اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وذلك لا يستلزم اسباباً عليها واضحة ولكن الكلام في كل وصف للشئ بمجال متعلقه  
قولنا ذلك لا فم المعنى من اللفظ وزيد قايم البوة والحق مطابق الواقع اياها هل هذا ما ذكره السيد الشريف فحاشية تشرح  
وقبل سبب مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فذكر قوله تحرياً للمقام المحمدي تحرياً محل النزاع على ما هو رأي المحققين فانه  
حكمه عر امام الحرمين والامام الرابع الكليفي بالحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحقق بقوله وقد يقال ان  
ابا الهيثم قبل كلف المحمدي وقد نسب ذلك الى الشيخ الاسعدي قدس سره العزيز ولم يثبت تصرجه به وذلك للمرجلين  
الاول انه لا تأثير لعدالة العبد في افعاله فهي مخلوقة الله ابتداءً وثانيتها ان العبد لا فاعله لا قبله ولا كلفه قبل  
الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة وليس ينبغي لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع المكاليه عند الكليفي بما  
لا يطاق على ما سبب ذكره المحقق وكلامه معنى لتأثير العبد في افعاله والفضل اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل  
فصله والكليفي اذا اعتدل على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة قوله اعتمدت في نفسه كعدم القدر في الاحتياط  
قوله ولا يكمن من العبد ما بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون من النوع او جنس  
لا يتعلق به التكليف كخلق الجبل والظهور الى السماء قوله لكن يتعلق بعد ذلك علم الله ولا ادعاء له فيصنع في  
وايكن ممكناً في نفسه فاستعمل ان يتعلق القدرة الحادثة قوله فالاول لا يجوز اذ لا التكليف بالمتنم الذي لا يجوز ولا  
اتفاقاً لمختص من اصحابنا بناء على تجوز الاماير على امر واستدلاله على ذلك بان لو صح التكليف بالمستعمل كان  
يستدل اذ كلفه للتكليف الا الطلب واستدعاء المحصول واللازم ربط لا طلب في رفع تصور وقوعه ولا يتصور  
وقوعه اذ لو تصور السلطنة قبلت ويلزم تصور الامر على خلافه اهيبة وانما هيبة تنافي بتوهمه ولا يمكن من جهة ذلك  
وهذا التصور الامر بانه ليس بوجوه فانه تصور على خلافه اهيبة لا يمكن بالسرور بل بالريبة والتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر

قوله والثانية لا نفع اتفاقاً له بشهادة الأبيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها  
 قوله يجوز عندنا أن الجواز بخلافه فيه قد مر على ذلك الفعل على خلاف العادة فإن قيل يجوز تكليف الجواز ليس  
 كذلك قلت فرق بينهما بأن الجواز ليس محل التكليف لعدم وقوع الخطأ بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويعم  
 فإن من صارت على فريضة من جوده الله لعدم إيمانها بعد عاصياً اجتمعوا لولم يقع التكليف به لم يعد عاصياً قوله هذا  
 توجيهه اي لئلا يكون التكليف بما غلب عليه وإرادته بعده واقع توجيهه ما قبل التكليف بالاطلاق واقم عند الاستقراء  
 ولعل المراد من التكليف بالمتعة لذاته او ما لا يمكن من العبد لغيره عند كيف وهو مخالف لقوله لا يكلف الله نفساً الا  
 وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يبعد ما اذا دفع لما يتوهم مراداً اذا كان مراد الاستقراء ما ذكر  
 فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف مقفوع عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليفه بالاعتقاد  
 لا يبعد هذا للمرتبة الى المرتبة الثالثة من مراتب ابطال بطلان النظر الى الله ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجب ايضا  
 اي قد يوجب ما قيل القدر غير موثورة والفعل عند الشيوع وعجزها بقية عليه التكليف قبله فيكون التكليف بالاطلاق  
 جدي الاعتبار قوله ما يمكن في نفسه اي لئلا يقع القول ما لغيره في الوسع للمرتبة الوسطية بقرينة قوله وانما النزاع  
 في الجواز في النزاع اما جوف في حواره اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقاً وبالمرتبة الثانية تجازروا واقم اتفاقاً  
 قوله ولما رتبنا خذها الى كارتاجه كلا القولين على الإطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطية ولا يلزم من  
 ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه ان لا يطلق ولا يستلزم العموم وشمول  
 كان المطلق موضوعاً محصنة عن الحقيقة محضاً محصن كغيره من غير تعيين ولا شمول الى يرى اصله قال لم  
 مرجحاً ولا كسر جاز لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال كما سألتم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليفه بالاطلاق  
 وبالنزاع في حواره لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى المدق جعل الضمير في قوله ولك انما قلنا  
 الامكانية قال لا ان كانا نقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد نفسه بقوله في نفسه هو  
 لا يستلزم شمول المحتمل لانه خارج عن قوله ما يمكن فكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد كانه خارج عن قوله وانما  
 النزاع وكما يحكي ابو لعمس الجازم لا مدخل له في المقطع صلا قوله وقد يقال ان اياها يعني اياها كلفها بالبيان  
 والبيان عبارة عن امر الله تعالى بتجسيم ما علم محبة من عبد الله تعالى من جهة ما علم محبة به اياها لا يؤمن  
 به ولا يصدقه فيما ان هذا كلفاً بآمر من ياسته لا يورثه ولا يصدقه في الاصل ولا يصدق به وانما كان  
 اذ كان الشخص ما من علم في باطنه بخلاف ذلك الامر محتمل تطايعه ان الشخص اذا كان مصدقاً كان عالماً بمقتضى

علما صرورا فلا يمكن عدم التصديق بانه باطنه خلقة وهو القديس بل يكون علمه يتقدم  
 وجوبا للتكليف في الاحتجاب بانه لا يصح وقوع التكليف بالمرتبة الاولى اعني للمتم له لانه فضلا عن جواز قوله  
 بحث لا يجوز ان لا يعني انه انما يجب في نفسه خلقة لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يتخلل الله فيه العلم  
 بالعلم فلا يجب في نفسه خلقة فيجوز ان يكون عدم التصديق لعدم العلم بتصديقه مع حضوره ولا يكون تكليفا بالاحتجاب  
 لانه ان لم يخلق العلم بالعلم صرورا لا يتخلف عنه عادة فهو معتد عادى فيكون المرتبة الوسطى وفيه يلزم التيقن  
 التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكرنا قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما يتم لو بدى استحالة  
 التصديق وان لا يصح ان يادخل ما وجد في نفسه خلقة مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاحتجاب بانه لا يصح  
 في معنى ما جاء به لستلزم عدم تصديقه في ذلك الاحتجاب ايضا ضرورة انه شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما  
 لعدمه يكون محال فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير يختاره الشارع في جواب شئ التصديق وتكون الجواب على هذا التقدير  
 بان الالتماس عبارة عن التصديق بجميع ما لا يخفى به ومعنى لا يومر به رفعه الى الجواب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافي والتصديق في  
 هذا الاحتجاب تأمل وفي قوله والذي نجم مادة الشبهة الصادرة الى ما ذكرنا من المباديات قولنا والذي نجم مادة الشبهة  
 هذا الجواب اختيار السيد الشريف قاسم في شرحه للواحق وحاصله ان الالتماس الى الجواب في حقه غير مستلزم  
 للمجموع وانما المجمع هو المتكسب وهو به مشروط بالعلم التفصيلي بالتصديق بانه لا يومر المستلزم للمحال انما يكلف به اذا  
 علم واصل اليه بخصوصه وهو علم الله تعالى واجابة الرسول كما في ذلك فهو كقوله لا يومر به علمه لو يومر به  
 الا من قبل من الاية ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاحتجاب  
 اليه ممكن والمعلق بالمكن ممكن وفيه اختلاف والادمان محجب اختلافه في شخصه وهو مستبعد جدا كما كان  
 حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الشخص فلو علم هذا التقدير اياه اى ما ذكره الشارع بقوله وحاصله  
 تفصيله مع الملازمة وما ذكره المحققين اجمالا وحاصله ان ذلك يومر بحسب مقدرة بطلانه لا بتخلف الحكم عنه في مادة  
 مثل اوله حيث وقع التكليف بالادمان فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه باليقين انه لو كان جازما لما لم يفرض  
 وقوعه لم لكنه يلزم لانه لستلزم ذلك في كلام الله تعالى حيث اجتمع بانه لا يومر قبله مع ان العلم بالضرورة  
 الموجبة انه وقع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شئ من المتولدات عكسوا العبد الدليل انما ينهض عن المتولدات  
 الغير القائمة بحال القدرة واقا المتولدات القائمة بحالها فلا كالعالم بالحاصل بعد النظر القائم بحاله والالم بالحاصل  
 من ضربين الشخص لنفسه ونحو ذلك فالحاصل للمدعى انما نعلم بالضرورة ان المتولدات بالضرورة الى المتولدات فالحاصل

الى المتولادات الحاصلة في غزنا وليس شيء منها مقدور التولد تمكن من عدم حصولها فاعلم انه لا كسب  
 في جميع المتولادات قوله يرد عليه عدم تمكن العبد الماحصله الا بغيره بعد ان يتمكن من عدم حصولها عند  
 مباشرة ما يوجب حصوله فهو موارى عن عدم مباشرة ما يوجب حصوله لنفسه لكن عدم التمكن بعد  
 السب كذا في كونه كسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرفه  
 والقدره مع ارادة العبد عنه فانه في المتولادات قال الفاضل الحاشي يمكن ان يقال ان كلام الشارع مبني على ان فعل العبد  
 المستندة زاننا والمتولادات معتدلة زاننا فاعلم انك اذا ضربت انسانا فحصل منه الممتد زاننا فانك لا تفقد  
 دفع امتداد هذا الممتد في ذلك الممتد بخلاف ما اذا ضربت ضربا بامتداد زاننا فانك اذا ضربت ترك مباشرة هذا  
 الضرب المستند فانك اذا فعلت ترك امتداد فظهر من ذلك ان كسبا للعبد في المتولادات المستندة زاننا اذ هي ليست  
 قائمة بحال القدرة ولذا لا يمكن العبد من ترك الامتداد كما عرف في خلافه فافعال الاختيارية المستندة زاننا وانما قائمة بحال  
 القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء فظهر على هذا المتولادات الغير المستندة اذ لا قائل بالفضل اقول ما ذكرنا  
 كلاما وهو من تسليم العبد كونه ترك امتداد والمتولادات المستندة مستحقين مباشرة الضرب لتأثير  
 على ان ضرب ضربا مستند لا يحصل له امتداد ضعيفا فيحصل غير ممتد بعد مباشرة غير مستحق في فعل المباشرة ايضا  
 فانما بعد تحقق الضرب لا يفقد على عدم مباشرة ضرب ممتد على تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداد لا يدل على  
 ان لا يكون نفس المتولادات مستندة للتأثير لا يدل على مدلى قوله ولا يقتل الجوارح موتها اذ على تقدير عدم  
 لا قطع بوجود الرجل عنه فلا قطع بالموت لا بالحياة قوله من غير قطع بامتداد العمر اعني اذهب اليه بغيره  
 من المتولادات المستندة لامتداد له وجعله ولا قطع بالموت بدل القتل على اذهب اليه بالمرحلية منهم فانه قال لو لم يقتل  
 لماات يذلل القتل وتسلية لولم يميت كما قالوا فاعلم ان الرجل قد ذبح في الله تعالى في علمه وهو حي والمجرب ان علم القتل  
 انما يتصلو على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل ولا يشبث مح كذا في شرح المقاصد قوله اعلم بوصلة اليه يعني  
 انما تعالى الى المقادير القائل على قوله فقد قطع عليه الرجل ولم يوصله الى الجلاء فضمير القائل على قوله يوصله راجع الى الله  
 لا الى القائل على ما راعى الفاضل المحتج حتى يرد عليه ما قاله من التفسير بقوله لم يوصله معنى على ان يكون عبارة الشرح  
 هكذا ان القائل قد قطع عليه لاجل الكفر الواقع في اكثر التفسير والله تعالى قد قطع عليه الرجل وسر لا يوافق قوله فهم ابي  
 المعزلة ولما ذكرهم لم اعرف من خلون المرحلي فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالرجل المضاد اياه  
 المقصود من هذا التفسير ما الفرق بين مذهب جمهور الفقهاء واهل السنة ودهم ما يقال انه اذا كان الرجل نه مان



بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقول حيثما جاز قطعاً وان قيد بطلان الحياة بان لا يتربص  
فصل من الغد لم يكن كذلك قطعاً من غير ضرورة خلاف كان الخلاف لفظياً على ما يراه الاستاد وكثير المحققين  
ونقير الجواب الرابع بل جعل المضاد زمان بطلا وجبوت بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه  
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجم الخلاف الى انه هل يحق ذلك في الشخص المقتول  
او المعلوم من حقه انما يقتل بان والتم يقتل العيشة كذا في السوال والجواب في منزه المقاصد لم يلج جواباً اختياراً  
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه مطلقاً بل ما علمه وقد تم بطريق القطع وهو يصح صلا للخلاف  
كانه لا يلزم من علم تحقق ذلك في المقول تخلف العلم عن المعلوم لحوار ان يعلم بتقدم حصة بالقتل مع تأخر ذلك  
الذي لا يمكن تخلف عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون اي يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء  
اجلهم لا على الجزاء فعني الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه  
هو المشهور ولا يخفى عليك ان الآية تقيد قوله لا يستأخرون فقط بالشروط غير ان صح مع اليتبادر الى الفهم السليم  
ان يكون معطوفاً على الاستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله ولا يستأخرون لانه سبحانه  
وتعالى يبدل ان على ان عند مجيء الاجل كما عتته التقديم عليه قصر مدة هي الساعة كذلك عتته التأخير عنه وان  
كان الثاني ممكناً عقلاً وذلك لا يخلو ما قلناه وعليه الجرح بينهما ما فيها ذكر كالجرح بين من يشيئ التوبة في تأخر  
حصول الموت وسمات على الكفر في نفى التوبة عنه في قوله تعالى ليعت التوبة للذين ايميلوا بالسبلات بجهالة الآية  
ولعل هذا ما ذكر في خواشي شرح التلخيص انه معطوف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون  
لا يستطيعون التفسير على معطوفه تعالى ولا يربط ولا يابس الا في كتاب مبين من هذا الباب قولهم كلمته فما و او على  
سوءه ولا يضيء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان في هذا اللفظ حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون  
والحي ان معطوف على مجموع الشرط والجزاء على هو المشهور قوله قالوا للسائل جد لي معنى المجتهلة ادعوا الصنف  
في هذا وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تشبهات فاحال الشارح لفظ الحق على اسمها فانه حية قال  
المتحج بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحق ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم اذا جاء الضميمة وما ذكره  
الفاضل المحشي من ان مراد على الضرورة من العتلة هو ابو الحسين من تابعه وان الجرح كانوا يقولون ان المسلم  
استلانية وما ذكره الشارح بقوله واجتبه انما ينبغي على هذا الجرح من المعجلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاجتبه  
محار عن التنبه فليس ينبغي لان المجتهلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد في المقول من فعل القائل بل في سائر

في شرح المواقف قال انه لو لم يقبل لما شئ الى ابد هو احد وادعوا فيه في قوله من فعل القاتل وبقائه لو كان القاتل  
مصر واما ادعوها في سائر المتولات وانتفاها بعد انتقامها انتفى والحق الذي نقله من الحسين ويدعي  
المعتزلة انما هي كونها مستندة الى العباد لا كونها متولدة من افعالهم فابو الحسين يدعي الضميمة في  
بطلان فعل العبد مجزئ للمعتزلة يستدلون عليه وثلاثة دلائل من يقول انها حادث لا محذور لها والانتقام اكلها  
من فعل الله تعالى لا من فعل العبد اعني ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف قدس  
سره في شرحه المواقف قوله يدعي عليه انه لا يوافق ابي الحسين في حمل الانتقام انما هو الذي هو الانتقام  
الذي يطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخرها وواجب ان يتحقق فيه تعدد والاختلاف انما هو في حقيقة في القتل هذا  
الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما السعي والآخر سعيه قيل عليه محمول الجواب انه نعم قد مره اربعين  
على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محمله انه تعالى قد مره سبعين بحسب ما يتصور المقدم والتأخر فلهذا  
بالطاعة يصير سببا لتكثيره يصير مع اربعين بيمينه من غير الطاعة لسبعين قوله والامراء الزيادة بحسب الجحيم  
والبركة اه يعني الامراء بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما المقصود من العمر وهو الكتاب الكمالون  
والخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيغوز بها العادة اتدنية قوله فانه خالف المعتزلة في  
د حاصل الحد الذي الاجل في الجوار الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه وللناس سنة اجل واحد عند عمر  
الكعبة لانه لا يتقدم الموت على الاجل عندك شاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه مسدود احدهما  
القتل والثاني الموت والمقتول ليس عينيت عندك بناء على القتل فكل العبد الموت لا يكون الا فعل الله تعالى  
مفعوله واثر صفه قوله فيثا وله انه عسر الكل التناول المستور باصا قوله وقد ينسب الى اي قد ينسب الى اي  
الله تعالى الى الحيوان فانفق سواء كان حلا او حسا اما من العطش في الشراب والموت في  
او غير ذلك هو التعريف المعلوم عليه عند المشاعرة قوله فكل هذا اه في هذا التعريف يلزم ان يكون العبد  
مقتولا من ماسا الله تعالى وانفق به قوله وفيما في جعلها رقا بعد فاته لا يقال للمعاملة في القتل انه موقوف ولم  
انما كل شخص رقيق عمة لانه يجوز ان يقع به احد من غير جهة الاكل وفيق من الضربا كل قوله ولو  
اهي يوافق هذا التعريف قوله نعم ومما فيهم يقعون فأنه يجوز ان يكون الانتقام بعينه الاتفاق على  
مخالف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتساو ولا يمكن اتفقا على الغير قوله وقد يقال اه اي على تقدير  
الفرق والمعنى التناول الرقيق على المقتول كما لو كونه يصيد قوله والامحلا اي ان لم يكن المراد بالامحلا

لمصلحة الذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الرضا فانه الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق  
 عندهم ايضا لما سيجي في الشرح حيث قال مبتني هذا الاختلاف اه قوله في ينفذ فملاحظة المحبة اي حيا  
 كالمراد ما ذكره في ملاحظة المحبة اي مملوكه ياكله فلما لك مرجع انه مملوك بان يكون ما ذونا في اكله ما ذونا  
 موافقة ليقع التعريف بحسب السلم وخبره اذا اكلها مع حرمتها فانها مملوكا له عند المجتهد ثم عليه فيصير قائل  
 اذا اكلها المالك مع كونها حرامين وانما قلنا ينفذ كانهما مرجع لكل اليسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب اه قيل  
 شرح نظم الاحكام ليس عليك عند المعتزلة في اندفاع النقض بالحجج والخبر يظل لعدم كونها مملوكين  
 قوله مع ان قوله ثم وما من اية انما قال انك افهم ان الرزق المراد كل اية مرزوقة او يقال الحكيم على  
 الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف للفظ قوله ينفذ ان يكون كل اية مرزوقة مع الرزق اب لا يتصور في حقها  
 ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحقق المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من  
 الاستفاد به ان كان المراد بلفظ ما اكله وبالمستفاد والعقل يرد ما كوالد واد عليه ايضا فلا وجه للنقض  
 بالاولى والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاختلاف لا في الباب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في  
 المباحث اقول معنى قوله وذلك لا يكون الاحلال اذ لا يكون بالنسبة الى المكلف الاحلال بقرينة ان  
 التزام في رزق العبيد في مطلق الرزق والسالم الرزق الدواب ايضا لم يكون ما لا يمنع من الاستفاد به بالنسبة  
 الى العبد مقصورا على الحال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عليه اه  
 اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث ينفذ عن التعريف الثاني بانه نعم قد ساق اليه كثيرا من المباحث  
 ولم يمنع من الاستفاد الا انه اعرض عنها واستغل باكل الحرام مبني اختياره واما النقض عن التعريف  
 الاول فيغير منه فم حيث اعتبر اية كل قوله على انه منقوص عين مات ولم ياكل اه اي على ذكرهم من ان يلزم ان  
 يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بطوله نعم وما من اية في الرزق ان على الله رزقا فيها منقوص عينات ولم ياكل  
 شيئا لانه لا ولا حراما فانه يتصور ان لا يكون مرزوقا وهو بطا لانه المذكورة فما هو جوايبكم من هذه المادة  
 تنزه جوايبنا عن تلك المادة فان قالوا لا وجود لمثل ذلك الشخص فانه قد انتقم بدو كحيف والحيوة والموت  
 فذكره نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوقا ولا  
 المذكورة على اني شرحت المتاحل واما لو ثبت بطلان خلاص الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا ريب  
 في ان رزقا فانه في ذات مقابلة ما لا يملكه بغير بيان طريق الحق ويرجع الى العبد ضالا وتسمية ضالا وهو ظاهر

مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المتباينة بينهم قولي له وكذا قوله تعالى ولما نزل الوحي وكذا  
 الهداية محار عن الدعوة وبما طريق الحق في قوله تعالى وما تزدادهم هدانا هم الله كما تنبأ على الحقيقة اذ لا معنى  
 لاستحيابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحيابهم العمى على الهدى عنى هو المشهور كناية  
 عن عدم اهتدائهم فالمسعى والتمسوا طريق الحق ولو ضلوا هم سبيل الله وسر الله مقاصد  
 فاستحيو العمى الكفر على الهدى على الايمان قوله ويجوز ان يكون الحق اى محيى ان يكون الهدى فى كناية عن  
 معناه المحيى ويكون المعنى واما انما قد خلقناهم الله فانزلوا واستحيو العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة  
 لهم الا انهم تركوها بارئادهم ونما قلنا محيى ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحتمالها  
 على انهم لم يوسوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحيابهم العمى كناية عن  
 بعد حصولها فلا حاجة الى ان يكون الجواز يصرح عن الحقيقة قوله وايضا لا يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس  
 مختلفون في الهداية فمعظمهم مهتدون وبعضهم ليس كذلك ببيان طريق الثواب بهم الكل ولا يصح تفسيرها به  
 قوله وايضا يقال في مقام المدح انه يقال في مقام المدح فلان مسمى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناها  
 فلان سبيل طريق الحق ولا ضار فيه اذ لا ملاحضه للتحصيل الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو  
 اريد بالبيان اظهر اذ ان طريق الصواب لم يوافقه الآية والمحدثات ويلزم الاعتراضات الثلاثة التي ذكرها  
 للتحتمل ما لو اريد به اظهر طريق الصواب من حيث ان طريق الصواب فيما يوافقان لان الرسول لا يمكن سواه  
 طريق الصواب من حيث انه هو بل هو محض خلق الله تعالى ويصدق الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى  
 قوله وما يقال انما يقال ان السبيل وان لم يتلزم حصول الهداية كما لا ينبغي الاستعداد التام بحصولها وهو  
 فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فلو لم يرد الاستعداد التام بحصول  
 المقارن مع عدمه بدرجة تقتضيه الذم عليه افضلا عن ان يكون ملاحظة قوله وفيه بحث اى فيما يقال في دفع ما  
 يقال ان الاستعداد والتكميل في نفسه فضيلة ولذلك انه هو باعتبار مقارنته لعدم التحصيل اذ هذه المقارنته  
 لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لا راجع الى اني حدث انه ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح  
 فلا وجه له ان يقال في مقام المدح ان يقال فيه مسمى عجز انه لا يفرق بين مسمى مسمى في المدح من  
 ان بيان الطريق لا يستلزم مساده انما تنافي في المدح ولا راد لهذا البحث قوله نعم التمكن اى نعم يمكن  
 يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتكميل في نفسه علم للكل فلا ينافي للمدح وكونه تاما او غير تام امرهم غير معين

قدراً حتى يصلح العبد بآثار قوله ولقوله تعالى هذا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الجملتين ببيان  
 كان طلب الهداية لتحقيق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي علم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب  
 الحاصل فيلزم ان يكون البيان المذكور حاصلاً وليس كذلك قوله ويورد على هذا اي على التمسك بالآية بانه  
 ينافي بالتفسير بخلاف الهداية ايضا ضرورة فان الهداية حاصل محقق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد  
 من الصرف عن الظاهر والتمسك على الجواز فحيما زاد البيان على القول بالمعترلة او عند التفتيش والادوام عليها  
 ما يقول ما نشره أهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويكران يقال اياي يمكن ان يقال في دفع بعضهم من كلام الشارح  
 من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشايخ هو  
 المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ حصل اياي لا نفه له في الدارين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان  
 قلت بل الاصل اياي بل لا نفه في الدين والوجود والتكليف والتعريض للنعيم اللقيم اي التملين فيه لكونه اعلى المنزلة فيكون  
 اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على نعم من لم يعتبر في الاثمة جانب علم الله تعالى وقال ان  
 من علم الله منه الكفر بحسب تعرضه للايمان والنعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة مصرقة واما اذا ما اعتبر في الاثمة  
 علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبالي وتابعوه فسيكون الاصل في حق الكافر القصور عن الخلق والامانة او سلب العقل  
 اظهر علم وورود الشك الى المذكور اجلي هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من معنى وجود الاصل وجوبه فوجه  
 للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والتفتيش وقد ورد في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصلة الامانة انما يكون  
 الاصل في الاختيارية اذ ان كان الاصل وجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عند تعالى الاستدلال للخلق والسفاهة والجهل  
 الله تعالى على اقله اياي يكون لان الله تعالى لا يكون له تعالى اختيارية فلا معنى للذم في مثل ذلك الفعل ولا معنى  
 لطلبه لا يمكن له تركه واما قيد الاصل في المقابلة بغير المضيق منهم قالوا الاصل في المقدور المضيق بوجوب علم الله تعالى  
 بل يجب تركه كاجزاء الطفل والتكليف بقرض النعم اللقيم فان ذلك وان كان اصله له في الدين كما انه مضطر له  
 اذ لو كلف تحصيله لكان يستلزم فيقع في الغضب الاكبر قوله حاصلة ان الاصل امر لا يستوجب له يعني لا يتم ان ترك الاصل يكون  
 مجزاً او سفيهاً لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور يكون خاليا عن المجلبة وان لم يكن اصله بالنسبة الى العبد  
 فلا يكون مجزاً وسفيهاً بل له غاية لمصلحة واما الاصل في العبد فتعريفه عليه لا يحد من حق الله تعالى فيجزان الفعل  
 وان لا يفعله وعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعترلة اياي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصل لا يقتضيه  
 الحكم وباشتماله المصلحة لا يوجب الفقد للمعترلة فانهم ايضا يجوزوا ترك الاصل اذ اقتضاه الحكم على

قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله ثم ان تقدمهم فانه عبادك وارتفع لهم فانك انت العزيز الحكيم  
 على ان ترفع ذلك ليس بخارج عن حكمك بل يعي اسلم المعقرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا  
 يعملون لكن ان ترفع لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيكون ذلك لانه لا يكون خلافاً لمقتضى حكمك قوله  
 ووجه انه لا دالة في كلامه على انه يعني ان كلامه الزمخشري لا يدل على ان عدم المعقرة اصلح حتى يكون المعقرة  
 تركه اصلح نسباً بقضائه الحكمة وجوب عدم المعقرة عنهم لا بدل على كونها اصلح ولا يجوز ان يكون كحل استبعاد  
 الكفار العقارب هي ما هو ملائم لهم من وجوب عقارب العاصي اذ انابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المعقرة  
 اصلح بمعنى كلام الزمخشري هو قوله ان ترفع لهم فلا يرد ذلك بخارج عن حكمك بل انه على تقدير ان ترفع لهم يكون ذلك اصلح  
 الاصلح لا يقتضيه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المعقرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح  
 على وقوعها والوقوع عرفي من الكفار عندهم يجوز ان يستلزمه الحكم ولو سلم ان الاصلح على تقدير المعقرة ايضا  
 عدم المعقرة فلا يلزم ان يلزم جواز ترك الاصلح لان يجوز ترك الاصلح الذي هو عدم المعقرة على تقدير الحال  
 يجوز ان يصر الله لهم ان ياتي كون ذلك الترك محالاً في نفسه وان معقرة الكفار محرم على الله ثم هنهم وترك  
 الاصلح الذي هو عدم المعقرة معتق والمعلق بالحال ولو سلم جميع ما ذكره الكلام من جمهور المعتزلة كما هو  
 قال القائل المحقق لقائل ان يقول ليس به احد ذلك القائل ان كلام الزمخشري دالة على عدم المعقرة  
 كما عظم بل مراد ان الزمخشري جواز ترك الواجب انقضت الحكمة حيث جواز ترك عقارب الكفار اذ انقضى  
 الحكمة فلم يرد ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذ انقضت الحكمة تركه اذ كان فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب  
 لميل بقضائه الحكمة وبعيد عن انهم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر بخلاف ان يكون له خصوصية  
 بها فيجب تركه فان ترك العقارب واجب وهو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق  
 عند ولا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترد على ما ذكره  
 حتى قوله وهو من حيث انه اصح الجواب الذي ذكره الشارح محتمل وهو انه انما يدل على انه يجوز ترك الاصلح بناء  
 نضاً للحكمة لكن لا يدل ان تركه ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك محتمل وسفه وجهه يستدل على الله فيجب على  
 باية الحكمة من هذا صاحبنا انه لا وجوب عليه تعالى اطلاق الجواب المذكور كما يحتمل مائة النبهة قوله الامم الا ان يقال  
 ان الامم الا ان يقال في حق هذا الجواب ان المبدأ بقى الوجوب على الله تعالى بل وجوب الخصوصيات على ما يقول  
 عندنا من وجوب انطق كعبية الرسول وعقارب العاصي وترك المطيع والعوض عن الاكام والاصلح لا نفى عليه

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقصاء الحكمة <sup>التي</sup> لا يعنى وجوب الشيء على الله  
اقتضاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين اطلقوا المشارع بقوله اوليها معنى <sup>التي</sup>  
تتركه الذم قوله وجوابه انهم الا حاصله ان هذا الوجوب <sup>بمعنى</sup> المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مطلق  
الفلاسة لا انهم جعلوا الاختلال بالانقضاض الحكمة نقصا مستحيلا على الله نعم فليس يلزم من كونه ترك ما يقصده الحكمة  
مستحيلا وان صح ذلك للترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدوره ما يقصده الحكمة كانه لا ذاته لا قضاء الحكمة وهذا  
من مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدوره للعالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى كطرف الفعل لازم لذاته تعالى  
على العالم والمواقض الحكمة وما نحو معانير اهل السنة فلا يقولوا استحال ترك ما يقصده الحكمة لا باستلزامه <sup>نقصا</sup>  
بحال ان يكون تركه حكما ومصالح لا تطعم عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على  
بالحس والعلم العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللفظ وعقائد العاصي وثواب الطبع قبيح عقلا كما يجوز  
على الله حكم الوجوب تلك المخصوصيات وقالوا الاختلال به نقص مستحيل <sup>غير الله</sup> فلهذا لم يتركهم فالزم الفلاسفة من نفى  
الاحتياط بقوله ويسندونه الى العناية الازلية اي ليسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية و  
عليه نعم بوجه النظام الكامل في الازل قال بر سبين العناية احاطة علمه الاول بالكل وما يجب ان يكون عليه  
الكل حتى يكون على احسن النظام ولكلها فعله الاول بكيفية الصواب في ترتيبه وجود الكل منهم لقيض الحجب والوجود في  
الكل من غير انبياء قصد من الاول الحق تعالى وقدس قوله ولهذا اضطرت المتأخرون الى ان كل  
ان الوجوب بهذا المعنى يرجع الى الفلاسفة اضطرت متأخر والمعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله <sup>بمعنى</sup>  
التي ولا يتركه والرجاء لتركه فلا يكون شيء من طرف الفعل والترك كانه لا ذاته بحيث يعجز الطرف الآخر حتى يكون  
مرجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فاننا نعم يقينا ارجب الجدل ينقلب هباء وان جاز ان ينقلب <sup>في</sup> الله وجهه  
الوجوب اى اجيب عما قاله متأخر المعتزلة ان الوجوب محض تسمية اذ يكون محصلا  
تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله  
والجواب اى الجرحين متأخر والمعتزلة انهم لا يجعلون ما اخرج المشارع من فعله تعالى رجحى القيامة  
والحشر والصرط والميزان والكوفرة والتعذيب والتفعيم وهو ذلك واجبا عن الله تعالى مع قيام الدليل وهو بيان  
المشارع على افعاله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا المحقق في الاموال التماسه به الشارع كما هو متقرر  
في الامور التي اوجبها الله تعالى من الاصلح واللفظ والثواب العقاب لا غيرهم انهم لا يجعلون تركه الا فعالا

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في جميع ما شاء فلا يتوجه عليه ان يملك على فعل من  
الافعال بل هو المجد في كل افعاله وهذا البناء على بطلان كون المحرك القدر الاشياء ذاتيا بل على ما فعله الحكيم  
حسن والمعتبرة الفاعلون بالوجود العقلي على ما يستحق ان يتركه الذم يتكبر ذلك في تقدير قوله كانه  
بالافتقار اشياء الا ما ذكرنا من المعتبرة لا يتفق في انه لا معنى للذم كانه المالك على الاطلاق قوله اما  
فقدنا بالمكان النظم من اطلاق الامكان ههنا وبذلك في محبة الموت من عدم كفاية الامكان الذهني في البطلان  
بالظواهر المراد بالامكان الذي في المفسر يحكم العقل بعدم امتناعه لكن لا بد من الاستدلال  
عليه اذ لا يحكم العقل بالامتناع التوقف عن ان القوم اتفقوا على ما في المبدأ بالامكان الذهني  
وانه كاف في العلم بالظواهر على ما عرفت وبما في الروي يكرر المبدأ بقوله في المعتقدات العقلية الذهنية ما  
يحكم العقل بامتناعها وعلى الترجمة الاولى ما يقابل العادة فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل كان النقل اصل  
لكونه موقفا على ثبات الصانع وكونه علما قادرا على ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع في  
ذلك ابطال الاصل والفروع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول المشاعر شعره  
عمر على العراق من غير سيف ودمه هراق اي استولى على علب عليه فهو من قبل التورية وهو يطلق لفظه  
معينان قريب بعيد يراد به البعيد ويجوز العاويل على ان لا يرى من يقف على قوله الا الله ويوجد به بقرته والواضح  
في العلم واما على ان لا يرى من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يقف عليه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك  
مر عند ربنا على ما روى عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الاستواء معلوم وكيفية مجرولة والمجرب في ان  
لكن على هذا المذهب ايضا النقل الا ان المعتقدات العقلية تلبيس بليل في هذا ان علمه مقفوز الى الله وما علمنا ان  
صدق بان مر عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على العرش  
ملك مما يتبع الملك يجعله كناية عن الملك لما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان  
على السير اذ اصاره الملك وان لم يجلس على السير بل لم يكن له سريرا صلا كقوله تعالى وقالت اليهود بيد الله مقال  
ي هو تجليل بل يراه منبوطنا اي جواد من غير ضرورة ولا فلا ولا يسطو قوله عزهم على النار الحرقهم  
بها العرش في اللغة بليس اذ ورد تفسير العرش بالاحراق تفسير بالاحراق لان الاحراق لونه عزهم على النار ان  
لهم عزهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم الساعة اذ ينفخ الصور لا يستدل بحجة الدية اعطى قوله يوم  
تقوم الساعة اذ وجه الاستدلال بحجة الدية اعطى قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعزضون



دليل على ان عود قبل يوم القيمة ولا سيما في كونه بعد الموت لان الآية في حق المولى وماذا الا بعد  
 القبر اذ لا معنى به العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء لا تعني الفاء  
 يدل على ادخال النار عقوبته علقه علقه متحقق بل محتمل ومعلوم ان عذاب القيمة ملازمة عنه زمانا طويلا فثبت  
 عذاب بعد الموت قبل القيمة وهو المارد بعد القبر اما قال المتكبرون ان ائمة الدنيا يجب ان منه ان  
 اقل قليل فلعلمنا استعمل الفاء قويا كذا في قوله جوز بعضهم بقدر غير الخ لا ذهب الصالحين من المعزلة والبر  
 معجز الطبري من الكرامة الى الجوار بقدر غير الخ هو سفسطة ظاهرة لان الحاصل له فكيف يصور القديس  
 قال المتأصل المحقق قلاوي روية مشهورة ان بعض الشيوخ قد اوردكم وصدق محمد عليه السلام وان بعض الاشجار قد  
 يلبس احثي انفسهم ما ولا عن خوف ايمان يكون قد جهلهم حين اسمهم قوله تعالى وقد هذا الناس والحجارة تعاقدا  
 ان يخلق في الاشجار والحجارة ان كانا يكون نسب التلذذها وتلذذها انتهى كلامه ولا يخفى على من اطلع على هذا ما ايعا  
 فيه الرهم ويصل منه انفعال الاختبارية بل ما يدرك الالم والاداة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا له  
 كلامه واللذة يكون فيها الاجاد اولها قال المشاهر في الجواب يجوز ان يكون الله في جميع الاجزاء على بعضها نوعا من الحيوة  
 كما يدرك الالم واللذة قوله واما القليل المذكور انه قد فهمنا اقل ان قد يرب من كل السباع والطيور وتفرقت  
 جزاؤه من بطونها وافصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفر انه واضع الامكان فان اللذة في الجوف او في خارج  
 البدن يتلذذ به من غير شعورنا بذلك قوله قالوا ان عبيد الوقت الاول اي قال المناقون كهادة  
 للمعروف بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقت الاول ايضا اي وقت الحداث فيكون ذلك المعدوم بعد ارمعوا والى المعاد  
 هو الوقت الثاني من وقت الحداث وهذا قد جعل في وقت الحداث فيكون معدوما والى وان لم يعد الوقت  
 الاول فلا يكون الزمان للمعدوم بعينه في الوقت من حيلة العوازل للشخصية الشيء فاننا نعلم بالضرورة ان الموجود  
 مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان قوله اجيب بان عادة اه هذا جوابا لغير  
 الشق الثاني يعني اننا نختار انه لا يعاد الوقت الاول ولا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نرى ذلك لان معنى اعادة  
 للمعدوم بعينه اعادة الدين بالمشخصات المتغيرة في وجودها الخ ارجو انه ان الوقت من الشخصيات المتغيرة في الوجود  
 الخ ارجو فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها ما ذكرت من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد  
 كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان فهو امر وهمي والتعاطي الذي يحكم بالضرورة انما هو  
 شمس الذي في الاعتبار دون الخواص والادى وان كانت الوقت من الشخصيات بل ان تسدل

المتخصصات ليستلزم تبديل اليمين كما يقال إنما يلزم التبديل لو كان كل وقت مع باقي المتخصصات  
 المتخصصات معاً ما سبق وهو لم يمتدحوا أن يكون كل وقت مع باقي المتخصصات على تشخص كان أصلاً في  
 السابق مع المتخصصات الأخرى وتوارد له على المستقل هل سبيل البديل جائز كما نقول نعم بحصول إعادة المعدوم  
 به من غير إعادة الوقت الأول المتخصص الحاصل في الوقت الثاني مما حاصل في الأول لا نقادته قوله لا يقال  
 يمكن الإيراد، يعني إنما يلزم تبديل الاختصاص بحسب الاوقات لو حصل الاستدلال مطلق الأول من جهة الشخصيات  
 كما يمكن أن يكون مراده بقوله ان الوقت من جهة الشخصيات ان وقت الحوادث من جهة الشخصيات ثم كما يلزم  
 تبديل الاختصاص بحسب تبديل الاوقات لعدم تبديل وقت الحدوث قوله لا نقادته هذا مع انه كلام أسنداء بقوله هذا الكلام  
 مع كونه كلاماً على السداد على قوله والذليل من تبديل الاختصاص مع عدم افادته الممثل للبقاء المنهج الجرد اعني كونه  
 الوقت من جهة الشخصيات الخارجية محال مدفوع بأنه لا يجوز ان يكون وقت الحوادث من جهة الشخصيات المعبرة في الوجه كالغير  
 في الوجه الخارجي ما لا يتصور الجرد بل في وقت الحدوث ليس كذلك فالشيء موجود في الزمان الثاني مع انتهاء وقت  
 مدة وقت الحدوث من جهة معدن الوجه الحادث ولا يكون من جهة شخصياته فلا يصح علمه في إعادة كماله لا يصح  
 عنه في حال البقاء قوله وثانياً بالالمبدأ هو الموجود اذ لا يجب ثانياً بالان والحاصله اختيار الشرأ الاول  
 وهو الزمان معاد ايضا ولا نفي انه لو كان معاداً لزم ان يكون مبدأ معاداً كالالمبدأ هو الموجود في الوقت  
 المبدأ وهو الذي لم يبق حلاً ولا خروا المفروض ان الوقت هو هنا معاد وصوب مجدوث آخر فلا يكون مبدأ  
 بل معاداً فافكر ان الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق مجدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد  
 انه مع وقت مسبوق مجدوثه الاول انما قال فضلاً عن إعادة الوقت غير البيع غير اتم فان شئ جميع الامور  
 في وقت واحد مع ان اوقات ادبها متخالفة وكان إعادة الوقت بعينه مع كانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء  
 ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب انه في الحقيقة تحلل العلم بين زمانين  
 انجود كانه يستلزم ان يكون للزمان ما نخلصه الجواب الثاني ان لا نفي على تقدير عدم إعادة الوقت يلزم  
 ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا ينبغي ان لا يقر دليل متنازع إعادة المعدوم  
 بأنه ان يعاد الوقت الاول هو مع او لا يعاد فلا إعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا  
 ايضا لو اعيد المعدوم اذ اى قالوا انهم ايضا ان إعادة المعدوم بعينه مع كانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء  
 ضرورة ان الجرد سابقاً بعينه للموجود لا تخالفاً لتفاوت وتحلل العلم بين الشيء ونفسه كانه يستلزم تحلل العلم

مغايرين والارزاقية الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الوجود لعدم غير الوجود قبله حتى يتقيد بالتحلل  
 بينها فلا يكون المعاد هو المبدأ العينية قوله واجيب غيب الاستحالة اذ كان ان التحلل ههنا محال لان معنى التحلل انه  
 كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحلل لعدم وان  
 الاتصال بين زمانين الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين للمغايرين بالزمان انما هو تحلل عدم بين الشئ  
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشئ ونفسه بان يكون الشئ موجودا ولو لم يكن نفسه موجودا لانه يوجد بنفسه ههنا كذا  
 فان الشئ يوجد مع نفسه الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم انصف مع نفسه بالوجود  
 في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشئ ونفسه في زمان من الزمان وهذا الاكل شخص متبدا  
 ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب سببه على الوقت ليس من الشخص ان الشخص في الوجود فلا بد من اجادته  
 يوجد الزمان قوله وقد يجاب التجويز التميز بين الوقتين اذ قد يجاب بمنع استحالة تحلل عدم بذات الشخص المعدوم  
 ونفسه لان التحلل المحل وهو ان يكون بين الشئ الواحد جميع الوجود ونفسه هو غير لازم بحوار ان يكون الشخص المعدوم  
 متميزا عن نفسه في الوقتين وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الدخلة في شخصه مع بقاء شخصاته في كلا  
 حالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء الشخصات والتحلل بين الامور المتغايرين من جهة فان الشخص المأخوذ مع  
 الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب  
 والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التحلل احصا هذا الجواب ان التحلل حاصل بين الشخص ونفسه  
 لكن باعتبار مختلفين وهو ليس محال حاصل الجواب السابق ان التحلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين  
 بالذات فليس هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر  
 قوله وايضا لو لم ذلك لانه جواب بالنقض لا بما لا يعي لو تم ما ذكرته من اجادة المعدوم يستلزم تحلل عدم  
 بين الشئ ونفسه كما سئل بقاء الشخص من الشخصات ما نال والتحلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه كما هو في  
 مع ان بقاء الشخصات متحقق قوله وفيه بحث اذ ما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلا بد من اخذ  
 بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير للشخص لا بد من لزوم تحلل عدم بين الشخصات ونفسه باو  
 ذات الشخص ونفسه من ذلك الاضلال لزوم التحلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود  
 اعاد الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تحلل عدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض  
 الغير للشخص وذلك ظاهر وفي الثالث فلا بد من التحلل انما يتصل به الاتصال بين الشئ في الواقع في خلا

فلا يتصور محتمل زمان البقاء بغير الشيء ونفسه في الشخص الحيواني لعدم حصول انقضاء البدن لك الزمان  
 بغير ذلك الشخص ونفسه بخلاف آحاد المعدوم بعينه فإنه يستلزم محتمل عدم انقضاء البدن بغير الشخص ونفسه  
 ضرورة انقضاء انفسه من حصوله الفاعل بغير طي الزمان فهو لا يبقى بقاء ذلك الشخص قوله اذ اختلفت احواله  
 قوله قد يجازى وقوله لا يخفى احواله على قوله وايضا قوله ذلك اقول ذهب بعضهم الى اعادة احوالهم اربعين  
 بانفسهم مجيد ما سوى الله تعالى وهو محال فقولنا تعالى وفي اليوم نضيق في السموات والارض الا مرشاه الله  
 واجيب بآيات الطلاق الا وكن امثله ليمضي فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله كما ين عليها فان على احداهم ايضا  
 قوله فالنفس من اجزاء الكلى للجسام والاجزاء مجزئتها عصفاتها المطلوبة منها وقال حجة الاسلام  
 الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه هالك ويدل على ذلك آيات الحجلة الاحصية الدالة على استمراره وقال في مشكا  
 الزوارق في المعارف جعفر الطيار في اقدوس الحقيقة في احوال بعد الجديرة الله ليس في الوجود الا الله او كل شيء  
 هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل لا بد من قوله يعمل الله ثم يحفظ الحرف قبل عليه انه مجزئ  
 ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانفس في الحقيقة يقضيها الملك باذنه عند حصول الزمان  
 فلا يتعلو عليها الكل ولا تحتلها بالتراب ولا يحصل منها التوار والنيات والحيوية قوله انه مجزئ واما  
 يتم عليه شاهد بلغة القول قال ابن تيمية العظام وهي رميم قل يحبسها الله انشاءها اول مرة فانه يصير في  
 المشهور هي الاجزاء الرمية المخلوطة بالزاد ويؤيده ما قال الفسوف في اية نزلت في بن خلد خاصم الفسوف  
 وانا لعظم قد صيرت فقتله فقال يا محمد ان ترى الله يحيي هذا الجسد ما عرض قال نعم يبعثك ويدخلك  
 النار وقد يقال ولو سلم قول المولود من الاجزاء الاصلية لما اكل ولا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية  
 للمولود الجواز ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الذاتية التي ينشأها الملك على الجسد النوني كما هو في الحديث  
 الصحيح قوله والفسخ في الوقع لا في الجوار يعني لا اعتبار لاحتمال العقل لان الخضم في مقام الاستدلال على امتناع  
 البعث فلا يفيد الاحتمال العقل قوله لان العذاب الروح المتعلق به لانه المذكر للذة واللام معواء كان ذلك  
 جما لطيفا ساريا فيه على ما هو من ذهب اكثر المتكلمين اوجه مجرد اعلى هو من ذهب المحققين غير ذلك ولو سلم ان اكل  
 الاجزاء في جوارح الحيط لله تلك الاجزاء الرمية عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التسمية بتعلق النفس بها امر كوني  
 مخلوق من اجزاء البدن الاول هو غير كونه واما تعلقها بالبدن المولود من اجزاء الاصلية للبدن الاول منها  
 مع ما رتبه له في الحاشية والتركيب ليس ببناء اسم فان الشخص يتبدل من اول عمره الى الشيخة وتوكلنا



فالظنية أو بعد استي كلامه وبهذا الذم ما قال الفاضل المختار الاستيناف من كل طرف وجاز  
عقلا لكونه كذا في عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم يتجدد في الوقت للتأخر تاخر زمانيا فاطلبوا في الوقت  
للتقدم فقد ما زمانيا بل المناسب ان يقال ان الوقت للتقدم فاطلبوا في الوقت للتأخر وجب الذم  
انه يحسن الامر بالطلب للتأخر للاشارة الى ان الظنية اقدم وبعد قوله والقول بان تلك الجنة هي  
ما قيل الله كان سبنا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق اذ كان بين فارس وكرمان اختلف  
ثم امتحان الادم ع قوله يد عليه نساء وايضا يجوز ان يكون الخطب عبارة عن الانتقال من الراجح الى الاسفل مجر سببه  
على ما قال ذلك القائل انه انحل من ذلك البتة الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر انكم  
ما ساءلوه قوله اي تحلقها لاجلهم ثم توجيه المعارضة يعني ان اللام في اللذين للجن والجنس قامة بمعنى  
الخلق في المعنى مخلقة الله في المستقبل لاجل الذين كابر يدون علوا ولا فساد افلم تكن موجودة الذن في الماضي  
قلت يحسن الجعل له يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل قامة واللام للاجل لكونه يحسن ان يكون الجعل  
مستديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية بجعل الجنة كائنة وحاصلة  
لهم في الزمان المستقبل فيحصل المحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله الا في جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم كائنة  
بجعل الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فيحصل حاصل جعلها كائنة لهم فبغير حاصل يجعلها  
كائنة لهم المقصود واحد قوله قلت يمكن ان يقال انه يعني المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال دفع المتبادر  
من جعل النار كائنة لريد فكيف زيد وعدم منعه من التفكير فيها سواء حصل له التفكير فيها او لم يحصل يعني بجعل اللذين يمكنهم  
في المستقبل من التمكن فيها ولا يحسن ان يكون ذلك لان التمكن من التفكير فيها لا يزم لوجود الجنة غير متفكر عنه على ما يدل  
عليه قوله ثم اعادت للمتقين فلا يمكن ان يكون بغير الجنة حاصلة الا ان يكون جعلها كائنة دائما في المستقبل  
قوله واما العمل على التمكن من الفعل فدخل عن الظني على جعل الجنة في الآية على التمكن بالفعل التمكن من التمكن  
فيها وان كان لا يزم ما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سمي فندول عن الظن المتبادر  
من قولهم جعلت النار لريد فكيف زيد في جعلها ليد يمكنها بالفعل قوله يرد على هذا الاحتجاج  
انه مشترك في اللفظ بين الطرفين القائلين بوجودها والذين المنكرين له اذ المراد بالشئ المخبر مطلقا سواء كان  
الاذن في المستقبل ومعنى الآية ان ما يوجد وقت من الاوقات يصيرها كالباقي حادثة فيهم ان يقال لو وجدنا في  
الاذن انك انما تتحقق العلم قوله نعم كل شئ هال بالواجب لكن هال لانه بطوله نعم انما هال دائم وجوده في الاستقبال

قوله لا للوجود وقت النزول أي ليس المراد بالشئ المعجزة وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون  
 ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشي للمراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فإنها  
 دار الفناء دون الموجود في الآخرة فإنها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشتركا في الوجود  
 وفيه أنه أراد أن معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو البطلان أن المراد ههنا ذلك بقية كونه محكوما عليه  
 بالهلاك وهو إنما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فقول أنه تخصيص بالقية الخارجية أيضا  
 أيضا تخصيصه بغير الجنة والنار بقية قول المجتهد المتقيد باعتد الكافر في إكلها دار فناء لا يتم الاستدلال  
 قوله ومثل قوله نعم خالق كل شئ أه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الأوقات خالق له وعالم به لا أنه خلقه  
 شيئا الموجود في وقت نزول الآية وعلمها قوله يعني المراد هو الدوام التجدد أي أنه يعني حاصل جوار الشئ المراد  
 بالعدم والعرض وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه وانقطاع لحظة  
 وانما حمل الشارح الدوام الدوام العرفي لا الحقيقي على معنى المحشي كالدوام الجمع عليه في بقاء الجنة والنار  
 وأما الدوام الحقيقي فأنشأه بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام الجمع عليه هو أنه لا انقطاع  
 لبقاء هـ أي الجنة والنار كما لا يمتنع بقاء العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجرد  
 انقطاع قطعاً وقوله ذلك لا يقول أه أي لك أن تقول في الجواب أن المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم  
 طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام إكلها دوام نوع الأكل وبالحلاك في قوله نعم كل شئ أه اهلاك الدنيا  
 ويجوز أن لا ينقطع النوع أصلاً مع هلاكه لا يقتضيه أن يكون هلاك كل شئ معين الأكل بعده وجوده  
 وهذا الجواب على ما ذهب إليه أكثر من المجتهد والنار لا يطرأ عليها العدم ولو لحظة وأما على ما قبل من طريان  
 العدم عليها لحظة فلا يتم لأنه يستلزم انقطاع النوع خرباً فلذا ارتكبه الشارح قوله أي المقصود منه واللائق  
 بحاله كما يقال هلاك الطعام أذ لم يبق قابلاً للأكل وإن صلبه لمنفعة آخر قوله أن يرد به وطابق الكفر حاصله أن  
 انحصار في السعة غير صحيح لأنه أن يرد بالشرك مطلق الكفر في السعة فيكون ثمانية والأركان أربع بطلان  
 بل اعتقاد الشرك في وجود الوجود أو في العبودية في نوع الكفر من أنواع الولد وأنكار النبوة وأثبت الجبر في الجبر  
 خارجة عن الكبار فلا ينحصر في السعة أيضاً ولكن الجواب بالبرهان هو العلم بالبرهان على ما ذكره الشارح في التأسيس وهو أن  
 يكون العلم كذا ويجوز أن يكون المراد بالبرهان تأمل وتعليمه ما قطع به الجاهل حجة قالوا الصميم أنها أمور ثابتة  
 ما ذكرناه وقم في رواية الرطاب الحكيم الكبيرة سبعة عشر وبينها الآن قال الربيع في اللسان هي شئ في دارة البرهان

وفتن في نفسه واليمين الغرور من السحر حيث جعل الله من الكلب أكل اللحم في اللسان تعلما وعلمها  
 قوله هذا من ألفاظه قوله تعالى في الكلب والكبرياء من الله عز وجل قوله تعالى في الكلب والكبرياء من الله عز وجل  
 لم يصرح بجواب الكلب في جميع التفسيرات سوى واحدة هي دون سائر التفسيرات في وصف الكلب  
 شرح المقاصد قوله والتوجيه في توجيه الآية ما سمي في الشرح من أن الكلب أكل اللحم من الكلب  
 وجهه باعتبار الاسم المستدرج تحته أو بسبب إرادة المحاطين على ما قيل من أن يقال أكل اللحم بجميع  
 الأحاد إلى الأحاد وبوجه ما ذكره في قراءة أخرى من تحجبوا بكثرة ما نهوا عنه بعينهم لفرد قول الله عز وجل  
 للكفر بهما يكون المراد به أنواعه الحقيقية فيكون إشارة إلى الجواب الأول ويجعل في يكون المراد به أفراد  
 الخاصة بحسب اختلافه بالتحديد فيكون إشارة إلى الجواب الثاني ولا ينبغي كونهما من حيث غاية البعد بل  
 يقتضيه يقال أن يجتنب الكفر بآرائه ومواقفه يعرف السائر عن رآية لا ينافي كونها اسمين أصنافين  
 فإن الكبر والكبرياء والكفر والكفرية والكفرية والكفرية والكفرية والكفرية والكفرية والكفرية والكفرية  
 البها لئلا يتألف فكما عرفت ما أرتكب لما استعمله من التوراة على حساب الكبر والعلو هذا  
 متعاو وحبس الاستحسان والحوال ولما قيل حسنات الأبرار سيئات المقربين قوله على وجهين متعادلين  
 حلالا يعني ليس المراد بالاستحلال ذلك حلالا له نفس كذا في التوراة ولا في القرآن ولا في الأحكام الشرعية  
 لا إجماع مع مخالفة الحسنة فإنه قال أرتكب الكبر ليس بمحرم وكما قيل من أرتكب الكبر أثبت المنزلة بين  
 المنزلةين قوله لا نأفون له يعني أن الحسن إنما أثبت للمنزلة بين الكبر والحياء والإيمان كغير مظهر الكبر  
 الإجماع فإن التناق كمرصود أحل في مطلق الكفر فيكون في المنزلة بين الكفر المطلق والإيمان مجعما  
 عليه قوله وقيل اللان الخ في جواب السؤال المذكور أن المراد بإجماع السوء إجماع السلف المقدم على  
 الحق ومخالفة الحق لا غير إجماع المقدم عليه قوله وهو غلط أي ما قاله صاحب القيل غلط لأنه لو كان المراد به  
 الإجماع للمقدم على الحق لمخالفة الحق فإن مخالفة الإجماع كفر نعم أنه مخالفه على ما زعم هذا الجيب قوله لا المراد  
 بأبرار يعني المراد بالإيمان الكامل صرح المطلق في الكامل لكنه تركه لظهور الاعتدال في الحق والحق والاعتدال في  
 الرصد ومثله عن المومنين المطلق وقيل أنه إذا كان الحديث وارد على التعليل لا يكون على حقيقة بل كان كناية  
 عن نقصان إيمانه لذلك كان الحق بالعدم قوله وجه الاستدلال الركنية من أنه يعني الركنية من الركنية عامة  
 شاملة لكل من لم يحكم بما أنزل الله ويدين الفاسق المصدق أيضا لأنه غير حاكم وعامل بما أنزل الله تعالى الآية



ان المراد اذ يعنى الآية متروكة الظان الحكم وان كان عاماشا ملا لفعل القلب والحواس لكن المراد عمل القلب  
 وهو التصديق والاعتقاد في كفرهم لم يصدق بما انزل الله قوله وايضا لا جواب آخر يعنى ان الظان وان كان  
 العموم لان كلمة عام القفاظ العموم لكنه مصروف عن القفاظ والمراد عموم الشيء محال على الجنس ولا شك ان المراد  
 بما انزل الله غير مصدق وقوله نزاع في كفره وفي الواقع ان المراد بما انزل الله تعدد التورية بقربنية سياق الآية قوله  
 وجعل الله سبحانه كل انجيل الفضيل يقيد بقدر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصودا على الكافر فيكون كل فاسق  
 كافر قوله وايضا ان هذا المحصر دعاء على ان المراد هم الكاذبون في النفس على انه ترك اظهار العتيد وجعل مطلق الكفر  
 الصلح عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والى ان لم يكن ذلك بل كان الجنس حقيقيا لزم ان يكون  
 الفاسق مقصودا على كفر بعد ايماء والدين كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد ايماء وقبل ايماء  
 اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول على انه مصروف عن الظاهر الذي ذكر على سبيل الاستحالة  
 صلا لا قوله نزاع في كفره مستحالة ويحمل الكفر على المعنى الغوى وهو السراى من ترك الصلوة فهو سائر لغة الله  
 غير مستحالة ويقال يحتمل ان يكون المعنى ترك الصلوة مقصودا فهو مشاركا للكفار لعدم حرمة هذه وماله وقال  
 الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة فقد كفر قال الكفركما يقال من قارب دخول البلد دخله قوله ولا يستدل  
 به يعنى ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس او للاستحقاق يقيد صراحة على المسند كما في قوله ع الا انهم  
 والكم في كفره يقيد على الكفر على الكفر على العذاب فلو لم يكن كافر فاسق كافر لم يصح حصر العذاب على  
 اذ هو العاصي بعد ما مضى في آيات الدين قوله والجواب انه ادعاء يعنى ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب  
 على المكذب بقربنية انساب الجحيم معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار العتيد وجعل المطلق مقصودا  
 بجعل عمدة غير لغة العلم مبالغة في ذلك قوله وقدر عليه نظائره يعنى المراد في قوله الجن على اليوم وليس على  
 الكفر في الجنى والى الكامل الموعود للكفر والحصاد عاتى مبالغة وكذا في قوله تعالى يصلح الا الا ستقى الذى  
 وتولى قوله انما عبر عن الكفر انما عبر اليهم عن الكفر بالشرك لما سجد كره الشاكر من ملاحظة الآية الدالة على  
 وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين تفصيل في فرق الكفر على اذ كره في شرح المقاصد ان الكافر  
 ان اظهر الايمان فهو المذاق وان طرأ كفر بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشرك في اذ لوهية فهو المشرك فان تدين  
 ببعض الدين والكتب الدينية فهو الكافر وان طرأ كفر بالدين والكتب الدينية فهو الكافر وان طرأ كفر بالدين  
 فهو المعطل وان كان مع اعتزافه بغيره بغير عقائد هي كفر بالاعتقاد فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل ان اعداها

صحيحهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضيت الحكمة تقتضي اذ قوله  
بأنما يحكم الله تعذيبا لم يشرك والايجاب يقتضي الحكمة قول المعتزلة دون أهل السنة والجماعة وان قوله لا يجوز  
الاباحة قول بالقيم العقلية من مذهب أهل السنة والقيم الشرعية من مذهب المعتزلة ان يحسن التقييم ويظهر الحسن وانما قلنا  
لا يرد من لقائل بالامتناع العقلية للمعذرة وهم يقولون يقتضي الحكمة والحسن والقيم العقلية من شأنه  
توهم اهل الخلاف من أهل السنة والجماعة والعقلية عن المسلمين المدعى مرجع الضمير شأن المعتزلة ايضا لانهم  
ايضا من أهل القبله قوله على انه يجوز ان يكون اعداؤه عرق له فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الا باحة  
قول بالقيم العقلية غير مسلم لا يجوز ان يكون عدم الاباحة لنا فانها مقتضى الحكمة لا للقيم العقلية <sup>التي هي مقتضى</sup>  
الدم في العاقل والعقاب في الاصل فلا يستلزم القول بالقيم العقلية قوله نعم يرد ان عينه اه نعم يرد على الدلائل الشرعية  
منزعا ما على الاول فلما لا يتم مقتضى الحكمة التفرقة بين المسلم والحسن يجوز ان يكون عدم التفرقة بينهما حكمة اخروية  
لا نظم عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما اوصاف اخروية لا كذا ذكرته من تعدد الجنس مثل اثباته  
الحسن دون المسلم وقوعه في النار قبل وقوعه للمؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكيفية  
عزوبة الله في الجنة والخطا ووجبة الخطا تاما وايضا لم يكن التفرقة الدينية كإباحة دم الكافر  
وماله واسترقاقه وضرب الجذبة عليه واما على الثاني فلما لا تفرق الكفر الكونيات في الجناية لا يحتمل العفو  
نهية الكرم تقتضي العفو عن نهية الجناية والجواب بالقضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو جزاء الى الدليل  
الاول وقد سبق ترقيقه واما على الثالث فلما لا تفرق اعتقاد الابد بوجوب جزاء الابد لا بد لا ثباته من دليل  
تقدير تسليم ايجاب الجزاء وكلام ايجاب جزاء الابد بقوله يوجب جزاء الابد دعوى لا دليل في الحقيقة قوله قد بين  
الضمير اذ قد بين ان الضمير المنصوب في محض تصور اوجه الاديات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصمون  
الايات الاحاديث بالصغار والكبار المقررة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص كونه على كل حال  
لا دليل على ان يكاد يصح قوله نعم ان الله لا يغفر للمشركين ويغفر ما دونه من ذلك المشركين اما انه لا يصح  
بالكبار المقررة بالتوبة فلا المغفرة بالتوبة نعم التشكك ايضا فنلزم تساوي ما نفي عنه المغفرة وما اثبت له بل  
المغفرة بالتوبة نعم على عاصي التعليل بالمشيئة بينا فيه فانه يبين ان المغفرة بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص  
للمقررة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عند جميع عقلاء بناء على انه باحسنة ورائي بالحسنة وجب جزاءه عليها  
فلا يظهر لتعليلها بالمشيئة فاما ان لا يصح التخصيص بالصغار فلان مغفرة الصغار عامة للجميع فلا تتعليل بالمشيئة المغفرة

قوله والضمير الى الصغائر المغفرة اه اي ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير للصغائر  
 مخصوص بالمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصون مغفرة الله للصغائر والكبائر المقررة بالتوبة  
 يعني ان مغفرة الله انما تحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقررة بالتوبة والكبائر الغير المقررة بها ولا يخصون التوبة  
 المذكورة بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل على عموها والمعنى يفرق ما دون الخبر من الصغائر  
 بل يشاء وهو التائب من تركب الصغائر دون من لا يشاء وهو من تركب الكبائر الغير التائب فلا إشكال فما قيل انه  
 لا فائدة في الرجاء لصغير المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات الاحاديث فيرد عليهم الاحتراز المذكور  
 كلامه كطائل تحت فانه راجع لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث ليلال آيات الواردة في ان المغفرة بالمغفرة  
 يخصونها بالصغائر والكبائر المقررة بالتوبة لقوله تعالى انك انت الغفور الرحيم وانك  
 عفو رحيم وغافل الذنوب نحو ذلك الآيات الواردة بالتعدي بل ذكرها على عموها ويقولون ان مقتضى المشية  
 هو اصحها الصغائر والكبائر المقررة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويعفو من يشاء اي يعذب المكمل  
 واصحاب الكبائر والادس ما قبل التوبة ويغفر كما في الكبائر التائبين والحاصل انهم يخصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقررة  
 بالتوبة سواء يخصون الآيات بما لا تامل فانه من غير التامل قد اقام قوله ولم ان يقولوا ان جواب للاعتراض المذكور  
 على تقدير ان يكتل الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة يقولون ان كلمة ما في قوله تعذب من يشاء  
 بالصغائر جمع ما يرد الله الوعيد هذه الآية ولا تامل ما ذكرته من مجموع مغفرة الصغائر اذ لا يجز على الله مغفرة  
 صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعدن بها ان شاء فيصير التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكرناه لفظا ذكره السواد  
 الشريفي قدس سره في شرحه للواقفين انه لا يفتقروا بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره الحق الدواني في شرحه  
 للعقائد العصرية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا الفتاوى الشافعية لا تفرم العذاب  
 فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول الحق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فليتنا قول الحق  
 قلت لا يفهم تفرع نفى الشناعة لانه العذاب عليه قوله انما استطر فذكره ههنا اه اي انما استطر في الشارح ذكر في الجواب في جواب  
 استدلال المعتزلة على وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا من التمسك للمعتزلة بهذه الآيات الواردة في  
 العصاة في وجوب عقابها المعاصي الا فلا دخل ههنا ان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعقابها  
 كوجوبها قوله والجواب ههنا اي جوابا للتعطيل عن استدلالهم بتلك الآيات في مقام نفى وقوع مغفرة العصاة قوله  
 وقد كثرت النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الله لا يقبل التوبة عن عباده

ويقتضون السيات والذلة فقد اوتوهم بما كسبوا ويعتقدون كذا ولا معنى للعقوبة بالنسبة الى الصغار والكبار  
المفترضة بالنسبة لانه ترك عقوبة المحسن ولا يستحقها ومنها عدم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يمتد  
فتدنا من ادلة المعقرة والوعيد ونازعنا القول بحجولة حكمتنا بانها مقرونة بتفسير البعض شخصاً استعمل  
المذنب المعذور من بين عوامات الوعيد جميعاً بل ادلة قوله وفي جواب اخواه يحتمل ان يكون معناه ان في  
وعدم بعضهم جواباً جزئياً للمعزلة وحاصل الجواب ان عوامات الوعيد لا يستلزم الوقوع للتيه يجوز الخلط  
فان الخلط في الوعيد كرم ومحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام هو التفسير بكونه شارحاً الى ما ذكره الشارح  
في شرحه لتفصيل من ان القول بالاجباط وبطلان الاحتجاج بالتوازي بالمعصية فاسد فكيف يكون ترك عقابهم بالذلة  
خلطاً منوماً وليس يمكن تركه فوهم بالحقبة كذلك مع انهم داخل في عوامات الوعيد بالتوازي دخول الحقبة على  
قوله بل الكذب ينسب الى الجميع كانه خبر عما يكون احوالهم في المستقبل لا لم يقع لهم الكذب في كلامه ثم وهو يخطا بالاجم  
قوله اقول المراد هم المخالطين لادله ذلك البعض بقوله ان الاحتجاج في الوعيد كرم ان الكرم ذا خبر الوعيد في  
بحال مقتضى كرمه ان يستعمل خبره على المعصية تحميم العوامات الواردة في الوعيد متعلقة بالمعصية وان لم يصح  
بما راجع للمعاصدين وحقاً لم فلا يلزم الكذب التبدل بالحدس وعدم الكرم فانما يجب ان يكون نصيباً من اجزاء الخلط  
لوم لا يليق بشارته فلا يجوز تعليقه بالمعصية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدم  
إشارة الى اللزوم بالحوار في عبادة الله هو الحجاز الوعر حتى علم انهم بالوقوع وعدم المحض بعدم الوقوع  
فانه الملتزم بيننا وبين المعتزلة كالحجرات العقلية فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به بالشارح بقوله لا يجوز  
انه يتبع عقاب قوله لعدم قيام الدليل على اننا حكمتنا بالحوار الوقوع لم تجزم بالقطع بالوقوع ولو عدلنا  
المسئلة مشروعية لا يستعمل العقل بآية او ما وجدنا دليلاً من عباد الله على تعيين احد الجانبين من الوقوع والادلة  
وقوع حكماً مسبباً فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان يجوز ان يرضى ويجوز ان يولج فلا بد من ما يوجب  
ارغاباً عدم وحدان الدليل التوفيق كما تجزم بالحوار اذ كادله ايضا من الدليل لان دليل الخيار كاف في الحجاز وانما التردد  
في دليل البعض احد الجانبين من الوقوع والادلة قوله وما ذكره الشارح من ان ادلة الامر بدلي الى الكسوة  
من جزئين احدهما انه لا قسم بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة او ردها الساتر اما  
الجزء الاول من الدلي في الثاني من القسم اعني للمعزلة لا يتكرار الجزء الاول وهو ايضا قابل بالادلة  
بقوم المتأخرات انما التناهي في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم الوقوع العقاب في خبره من انما يصدق ذلك

بما لا يعينه هذا الكثر إثبات ارادة الشارح انما يثبت المحجز الاول فيه وقته لذا امر المحقق بالتأمل  
 فاستتم لما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله قطع ويتقرر ما ورد في الخبر لبيان  
 يدل على ان لا قطع برقع العقاب على الصغرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في حجب الكفر في قوله نعم ان الله لا  
 يرشدك به لذكر الدليل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ الخصم اريد ان يقول يجوز ان يكون مقتضى شاء الله تعالى في حقهم  
 المغفرة اصحاب الصغائر المحجبنون ولكن الرأية الثانية انما تدل على اجماع الصغائر والكبار معقود  
 اجماعا انما يكون للسؤال والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكره وقوع العقاب قطعا  
 على الصغائر فنثبت المحجز الاول من المبدء وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى  
 الصغائر والكبار على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بطا بالاجماع ولينظر في كتمان  
 السيئات مع انه ثابت بقوله نعم ان المحسنات يذهب السيئات وايضا يلزم ان يكون المجازاة على الصغائر  
 قطعيا فنثبت بالرأية خلافا للمدعي فعمل المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة  
 الحسنات بالسيئات في الخصم اريد ان يثبت الكبار لا يفي استحقاق الصغائر لتكفيرها الاحتساب  
 فلا يثبت المحجز الثاني من المبدء هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق والقضاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى  
 الملل اذ كله ابحاث مشتتة سواء النظر وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير المحجز احيى حاصل  
 الجواب ان تكفير السيئات في الدنيا عند الاحتساب قيد بالمشيئة ولما لا يجنبوا الكبار انما هو عندهم تكفير عنكم سيئاتكم  
 ان شاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المحجبن وانما كان مقيدا بالمشيئة كل المراتب بالكبار انواع الكفر  
 المتعلقة بافراد المخاطبين كانه الكامل فيعفى عن اخطائه اليه فيكونا بعد الكفر من الصغائر والكبار اذ اخطا  
 في السيئات فلم يبدل مشيئة كان مقضيه الآية اي تكفير واحد الكفر من الصغائر والكبار مقتضى اذ يصير الآية ان  
 الكفر تكفير عنكم سيئاتكم التي هي عن الكفر من الصغائر والكبار وهو مخالف للاجماع السائد على ان تكفير عن الكفر غير مستيقنة  
 بل هي ما مستيقنة بالمشيئة كما هو رأي اهل السنة وابل التوبة كما هو ذهب المعتزلة ولما لا بالاجماع الفقيه من اهل السنة و  
 المعتزلة ان الاثر الجزية يدعون القطع بتكفير ما عد الكفر قوله ولوم يحمل الكبيرة المدفوعة تهم كاذبة اذ كان التكفير مقيدا بالمشيئة  
 فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان محجبنو الكبار كفروا بالصغائر ان شاء فلا يكون وقوع  
 قطعيا وحاصل المدعى ان لوم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المخدرة ان احدها يقتضي التكفير بالمشيئة فلا دليل الثاني بقاء  
 تكفير الصغائر بالاحتساب عن الكبار بل قد انهم يكونون المظهر من الآية احيى ان مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الكبر

كذا لك لانه يحتمل معرفة الصغار بزيادة الرتبة باب الصغار فهو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك ليس هذا  
 هو التحقيق للفقهاء الذي حجب الغلط الكبير والذهول الجليل ولا داخل هذا الكلام متجسس عنه ذوالالقيام مبنيا على  
 دلالة الجمل اشارة لعل الكبار على الكفر وهو بطلان لا يبقى التقييد بالدليل المشار اليه لا يوجب منعه من ان يكون له التوبة  
 على الجحيم بل يبيح الاجمال العقلي واما حجة الاشياء وسند منه ما ذكرنا من ان المطلق يخص الى الكمال وبعضهم  
 اشارة بان هذا الرتبة محتملة واية الغراب الداعية لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك المنشا عنكم فيجب  
 تخصيص المحتملة هذه ان تغايرها ما لان معنى الآية للحكمة انه يغفر ما دون الكفر الصغار والكبار ليسوا  
 ان يكون من شأن الله المنة في حقهم اصحاب الصغار واصحاب الكبار المقرونة بالتوبة وجوب الوقوع لا ينافي  
 الغشية غايية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مسببا للآية للحكمة قوله اي المقبولة لا ان الشفاعة الغير المقبولة كما  
 في وقوع قوله لا يقال امر بترك المكروه يعني ان ترك المكروه كراهة التحريم لا يحق حرم الشفاعة كما نفي التلويح  
 في تعريف الفقهاء وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبار المحرم ان الشفاعة بطريق الاولي لكونه فوق مرتبة المكروه  
 فانه لا يرد للملازمة اي انهم لو لم يحق ترك المكروه حرم الشفاعة يلزم استحقاق مرتبة الكبرية لان جواز الادب  
 وهو ترك المكروه لا يكون جوازا الا على وهو مرتبة الكبرية فالمرء اخو عظيمه مثل التعذيب بالانار ولو سلم ذلك  
 فليس المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرم الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا للمعنى امر بترك المكروه  
 يستحق حرم ان كونه شفيعا اخو فيجوز ان يكون مشقوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرم ان كونه مشقوعا لرفعه للآية  
 او في بعض مواضع المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفعه العذاب وفي بعض اخر مثل الصراط على الاستحقاق  
 المحرم ان يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العقوبة هذا الكفر قوله امر بترك ستمى لم ينل شفاعة  
 يدل على وقوع حرم الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلاف فيه قوله اي لذنبهم بقية ذكر  
 الذنب سابقا قوله نعم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا اذ لم يبق له ان يكون برهان او ثبوت  
 الذنب للصغار والكبار واذا خص بالصغار بقية قوله تعالى ذنبك فان ذنبه صغير فقلنا فلا يكون برهاناً وان كان  
 الزمان للثبوت لعدم استحقاق العذاب بالصغار عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحاصل دفع الزمان  
 في اصل الوضع متاخر لما ذكره من خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى انما ليست  
 لهم المراجعة الى اي نيل الآية بمقتضى الاستلزام على تلك الشفاعة التي نفى عن الكفار خاصة ليست لهم المراجعة  
 كعدم الشفاعة الى طريق الدرجة لا يقتضي بقاء الحال تحتها اليان مع ان الآية سبقت لنفي الشفاعة التي

بغير حاشية واستحقاق باسم قوله لكن لا تدل على انها اية بمعنى اية بمعنى الاية بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت  
 اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في بعض اهل الكبار وقيل لا تدل على حجة في النفع هي الكفر فاذا انقضى النفع  
 بها مطلقا ولا هذا المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلا حصر  
 جهة نفى النفع في الكفر غير معلوم من الية وترتبة عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبار امر اخر واما  
 في الثاني فلا يلزم ان لا يدل عليه ولا يقتضي من لا يدل عليه دلالة التزامية سلبية حتى لا  
 الحصر قوله ظاهر الاية بمعنى اصل الشفاعة يعني اية الية ليست للعتزلة من كل وجه بل عليهم موجهة  
 ظاهر ان نفى الشفاعة مطلقا مع انهم قالوا بان الشفاعة لزما في الزمان في صرحوا بالظهور على نفى الشفاعة لغير هذا  
 فنقول انها اية بمعنى قوله ثم انه يحتمل اية اعم من الاية لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الإطلاق لانه يحتمل ان يكون  
 الصمير في قوله هذا النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعا ولا يقبل منها شفاعة انها اية النفس العاصية فحتمها  
 شفاعة الشفيع لم يقبل منها ففعل الشفاعة تقبل في حتمها بوجه اخر بان مجيء الشفيع بشفاعة وما قبل ان هذا الوجه  
 خلاف الظاهر من المقام فليس شيء لا بالوجود بل بغيره لا يحتمل العقل وهو قولهم يشار الى صنع الذكالة  
 على عموم الاشخاص وسند النعم جواز كون الكلام بسبب العموم ولا العموم السلب في المقاصد قوله واعتبر عليه  
 بالانفس اية بمعنى انه كما معنى بلذ الذكالة على العموم لان النفس في قوله تعا لا تجزى بفعل ذكورة في سياق النفي عامة  
 والصمير في قوله من ارجع اليها فيعم الصمير ايضا للعموم مرجع فيدل على العموم في الاشارة قوله وبما كان يحال  
 اية بمعنى انما يلزم من عموم المرجع الذي هو الذكورة عموم الصمير كما الصمير لرجع اليها من حيث عمومها لكن لا  
 ضرورة في الرجوع الصمير اليها كذلك فان الذكورة المنفية خاصة بحسب الوضع لا انها موضوعة للفرد المبهم لذلك  
 في ان ثبات وعمومها بعد النفي عارض بحقه ضرورة ان انشأ الفرد المبهم لا يكون الا بانتهاء جميع افراد فيجوز ان يكون  
 الصمير لرجع الى الذكورة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا بانه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم  
 منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الصمير هنا ايضا يرجع الى الذكورة والفقه في سياق النفي ليس ارجاع  
 ان يكون الى الذكورة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستحسان كما توهم الفاضل الجلي لانه لا بد من استعمال من المعيار  
 الذكورة وهذا في المعيارين بل هي مستقلة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة  
 امر خارج وهو النفي كما نص عليه الشارح في التلخيص وقد صرح بذلك المحقق في شرحه في الحاشية قال الفاضل  
 في الذكورة المنفية خاصة بحسب الوضع في الف لكتب اصول الفقه فان الذكورة المنفية عامة بحسب الوضع والاصدق

في التوضيح ان العام لفظ وضع الكثير غير محصور مستقر في الجملة ما يصلح له في عند النكرة النقية من العاصم كذا اكل ارب  
وليس ينبغي ان يكون مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع للخصيص وهو لا ينافي كونها عاما ما لم يحجب الوصف النوعي المجازي  
ان لا يلقاها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من المنفرد والنوع فيشمل النكرة  
النقية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه كانه كما شفع عن التوضيح قوله نعم لو قيل انه اي نعم لا قيل  
في دفع منع الدلالة ايضا على عدم الاستحسان ان الضمير للمصير الى النكرة وقوع الضمير في سياق النفي كوقوع المكرة في  
فيكون قوله تعالى لا يقبل منها وان يقال لا تقبل من نفس شقاعة فيعم ذلك الضمير كل نعم النكرة لم يسجد احدا  
ولعل هذا هو مراد المعترض ان عبارة راحة ساعدة قيل وجهه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى النكرة لا يحجب  
ان يكون نكرة مائة اختلف بين النفاة ان الضمير للرسم الى المكرة معرفة النكرة وان كان الشيء انه نكرة قوله  
عدم للمعنى بالنسبة الى الصغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى الصغيرة غير المجتبى عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يجنب النكرة  
كان مستحقا للعذاب على الصغير ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العفو بالنسبة اليه عدم معصية العفو  
بالنسبة الى الصغيرة المجتبى عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قاله المعتزلة في بيان الشارح غير تام وما قاله لعاصم المحشى  
من ان يخدم الشارح مبنى على ان هو الشيء من انه لا يستحق بالعفو مطلقا عند عدمه على ما قال في شرحه الموافق  
ان قيل المجتبى عن الكبيرة مستدل به وهو ظن قوله فتأمل لمروجه التام ان غير المجتبى يستحق الخلود في النار عند عدم  
فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيه نعم ان العذاب  
عند عدم مطلقه الصلة لا يشترطها في الفقه ولا يجعل اجزاء الكافر يجزئ جزاء من تركب الكبيرة قوله فيه من ظ  
لجوازه فيها اجزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان  
وايضا تخفيف العذاب لغيره من ايمانهم على ما مر قوله ومعنى هذا الاستدلال على ان العمل لا كانه على تقدير تناول  
العمل لترك المنهيات كمنع الاية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من ايمان اودام و ترك المنهيات كانت لهم  
حنان الغفر وليس لا يدخل من تركب الكبيرة في حكم الاية لانه غير تارك المنهيات مجلا فضا اذا لم يتناولها فان  
بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كما في حد من تركب الكبيرة العاصم بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال  
قوله لا يدخل على عدم خلود من لا على الاية على الاستدلال بالاية على تقدير عدم تناول ايضا غير تام  
كانه لا يدخل على عدم خلود من تركب الكبيرة لا على غير الايمان لانه لم يدخل الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات  
انهم يبطل مذهب الاغترال على خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التقاوت اى كونه



عذاب النار بالنسبة الى عذاب من كذب الكبرياء وان كانا شديدين في النار فلا يزيد الحجر على  
 الجأزة قوله وهذا الدليل الرامي الى ان من لم يثبت له العترة القاتلة بالحسن والتقية المتقايين والافضل اهل السنة  
 تصرفه تعالى لا يوجبها لغيره لان الظاهر يقال على التصرف في ملك الغير وهذا في حقه تعالى كذا الكل ملكه وعلى  
 وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين كل ما وضعه في موضعه يكون ارجح الموضع وان خفي  
 وجهه حسنه عليا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الراميا فلا حاجة الى دفع اليراد السابق الى قوله على الاطلاق  
 من غير تقييد بالشدة والضعف كما هم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والله لم يكن مضرة حاله قوله تعالى  
 المخلص اى اولاد الخواص من شعائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر  
 فيجب ان يكون منافع الخسرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله لا يمنعها اى يمكن من قبل المخلص ايضا  
 لكن هذا المنع غير مفيد ههنا الى النزاع في دوا من اهل الكبار في النار وخلودهم ومنه المخلص لا يستلزم  
 الدوام لا يقال منهم الدوام فهو وعلى من المخلص كانه اذا كانت المضرة متقطعة لم تكن خالصة لانا فتقر ان ذلك  
 ان لا يخلق الله نعم والعاقبة العلم بذلك لا يقطع فلا يحصل له فرع كذا في شرح المواضع قوله لكن خلوة اى يستدل  
 للفرق هم انه اذا كان الخلود بمنع المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوا الكفار  
 في النار قطعيا ووجه الدفع قوله لاحتمال ان يكون اى لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف  
 لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله نعم انوس لك واتبعك الازل  
 في الايمان الشرعي والكل في الايمان للغوى في دفعه ان الايمان الشرعي بعيد الايمان للغوى قال في شرح  
 المقاصد الايمان افعال من امر البصيرة او التعبدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذاهبا من  
 ان يكون مكدوبا وجعل الغير أصناما من التكذيب والمخالفة وتعدى بالباء واللام لا اعتبار معنى الادعاء  
 والاعتراف بقوله نعم من الرسول بها انزل اليه من به والاعتبار معنى الادعاء كقوله تعالى وما انت بمؤمن  
 انشى بلامه فاعلم ان الايمان متبع لنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فغنى قوله يعبدى باللام ويتبع بالباء ان يتعدى  
 باللام باعتبار معنى الادعاء بالباء باعتبار معنى الاعتراف فاعلم ان قولنا انما هو في جمل الايمان متعديا بالباء ليس بمتعدى  
 حيث قال خلق الباء بالايان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اى يحصل فيه مسبة الصلابة بمعنى لفظية  
 مصدر من المفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق للغوى لا يحصل في العكس كون الصدق عسوبا الى الحجر  
 او الحجر وعقل ثبوت الصدق في نفس الامر فانه من قبيل العرفية المقابلة للمعاراة والوجه الى دور الصدقين

المقابلة للتكذيب والادكار المفسر بكونه من العالم يجعله من الصدق المسمى للفاعل حتى نسبت كره صدق  
 بخيرى اى كانه مستلزم الادعان بالاشو تبصره ثم اعلم بعد الاتفاق على ان الملك المعروفة خارجة عن الصدق  
 والاشو فالادعان هو الصدق لغوى اختلفوا في انها هل هي اخذة في العلوم في الصدق المنطقي  
 الشارح انما اخذة في الصدق ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة النامة لجزئية تصور ان الصدق  
 المنطقي يعنيه الصدق لغوى لاذن انهم والكتب الفارسية بكونه في العربية بلحاظ التكذيب  
 ويبدو ان اورد السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص المنطق انما بين ما في العرف واللغة وعلى  
 هذا قال الشارح في التمهيد العلم اركان اذ عان للنسبة فتصديق ولا قصور وعند بعض المتأخرين وهو  
 الشرعية ان تلك المعرفة داخل في الصدق المنطقي فالصورة الحاصلة من النسبة النامة للجزئية تصديق  
 قطعا وان كان حاصله بالصدق والاحتيا بحيث يستلزم الادعان القبول فهو تصديق لغوى ولا يمكن  
 كذا التكرار وقع بصر على شيء فعلم انه جلالا وفسر في معرفة يقينية وليس تصديق لغوى فالصدق لغوى  
 عند اخبر المنطقي هذا جعل الكلام وتفضيل في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان المقيدين  
 العالم حالي اعاد وعاد والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله نعم الذين اتيناهم  
 يعرفون كما يعرفون ابناءهم فقال فجند وابها واستيقنتها انفسهم ظلموا وعلوا قوله هكذا بحق بعض المتأخرين  
 يستفاد المقيدين الخالي عن الادعان حاصله للسوفسطائية كما لحققة بعض المتأخرين وهو الشرعية واما الشارح فهو متبع  
 حصول المقيدين ولا ادعان في غير عدم حصول الادعان القلي للسوفسطائية وانما ينكرون عناد قوله صحيح  
 بل لا ينبغي انهم ابرسناة قال الشارح في رسالته في تحقيق الراجح الى ابن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا  
 التصديق التكديفي قال في كتابه المسمى بالاشارة عليه في دالستق وكونه مستبكي فهم كرون وديانتر  
 وانما يابى تصور حواسد ودوم كره يد وانما يابى ارى تصديق حواسد قوله ان قلت يلزمه اى اذا كان التصديق  
 عند ابن سينا هو التصديق المعبر عنه بكونه زلفه احد الاخرين اما انما يابى يابى في قوله انما يابى  
 الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى الصدق والتصديق لم يخرج يقين السوفسطائية عنها وكذا لا  
 بطلان في ضرورة قوله قلته ان غير حصول المقيدين يعنى ان البعض انما يتم اذا كانت مادة متحققة وهو كما ناك  
 حصول المقيدين ولا ادعان بل ان السوفسطائية ونحوه يقين ابد من الادعان فانه يدعى بوجود العالم الا انه ينكر  
 باللسان عناد او استكبارا قوله في هذا محجة وهو المعنى الذي انا حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكونه

معنى التصديق المنطقي والحال المعنى المعبر عنه بكيفية التصديق المنطقي عام شأنا المنطق الجوهري المتصديقا بالاتفاق  
 لأن المنطقيين يقيمون العلم بالمعنى الاسم اعنى الصورة الحاصلة عند العقل التكويني والتصديق نفسية حاصلا  
 توصل بذلك التقييم الى بيان الحاجة الى المنطق بجمع اجزائه التي منها القياس الجوهري الى المتألف من المشهور  
 والمسلمات ومنها القياس الخطأ والمتألف من المقبولات والمنظونات ومنها القياس الشهري المتألف من  
 الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عالم شأنا لكانت هذه الاجزاء وذلك قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث  
 قال انما المقصود ان الايمان تصديقي تال وهو المختص بالمعنى القوي وهو ما يعبر عنه بكرويدون وراست كودستونين  
 الثقة والنزود قوله ولذا يكفي في باب الايمان اية اى كمال المعنى الذي يعبر عنه بكرويدون امروطعي كفى في باب  
 في باب الايمان الذي هو التصديق الباطن حد الحجة بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعيا  
 الغايل المحشوي في الحق انه امر متين والمنطقي القطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان  
 الايمان تصديقي خاص قد اعترف به بشرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينا فليس كذلك  
 الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما او فلا نية في شرح المقاصد علمنا نقلناه صريح في ان المعنى المعبر  
 عنه بكرويدون صنف للتزديد والتوقف اما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعترف به بشرائط  
 منها كونه امرا قطعيا محالنا ذكره الشارح في التكويني في باب الحكم به بران العلم بالايمان معناه القوي انما الاختصاص  
 في الموصوفين التصديقي هو الذي يعبر عنه بالفاصلية بكرويدون وراست كودستونين وهو المراد بالتصديق الذي جعله  
 المنطقيون احد قسوم العلم على ما صرح به فيهم وفيه حصر الاختصاص في الموصوفين جعل التصديق المعبر في الايمان بعينه  
 التصديق المنطقي تال فانه من غير ان الاقدام واما ذكره الغايل المحشوي من ان القول بان المعنى في الايمان هو اليقين  
 محل نظر اذ قد صرح في شرح المواظف ان الظن الغالب الذي لا يحظر معه احتمال النقيض حكم اليقين كونه ايمانا  
 حقيقيا فاني ايمان اكثر العوام من هذا القليل فمذموم بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن اليقين الجاهل بالثبات  
 قول جمهور العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يحظر معه احتمال النقيض محل كلام  
 قوله اشارة الى ان الكفر يعني ان ما ذكره هنا محالنا ذكره في شرح المقاصد فان قوله كرامة صديق اسم الكافر  
 ويجعله كافر الشير كل منهما الى الكفر في مثل هذه الصورة اى في الصورة التي يكون التصديق مقفرا ناشئ  
 من امارات التلذذ في الظن في حق اجراء احكام الدنيا الا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد  
 ذلك التصديق غير مقيد وانه غير منزلة العدم وبواقفة ما اوردته الشارح في رسالته في تحقيق الايمان في كل النقص

[illegible]

لم يطر عليه ايضا اده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر من هو قادر عليه من ان الاقرار جزء منه فهو ايمان والكل  
 لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كما في ما مضى لاحتقال السقوط قلت معنى احتقال السقوط  
 انه يجوز صدوره المتأخر له عند الاحتياط بخلاف التصديق فانه لا يحتمل اصدقه على الامام امي امام محلة قربة  
 وبالله الجبر والاعيان الحكم من غير الجزئية وحرمة دمه والصلوة عليه الدفن في مقابر المسلمين المطالبة بالعتق  
 الزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان كناه ذكر في شرح القاصد على هذا المذهب عند بقية ولم يتفق له  
 الاقرار باللسان في مرة واحدة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار فثبت  
 ما اذا اجعل اسم التصديق فقط فالأقرار به كاجراء الاحكام عليه حفظ انتهى المذهب الاخير موافق لما في الحديث  
 يحضر من النار من كان في قلبه شقال ذكره من الايمان هو كذا لانه اقل من محمل يعني ان ههنا مطلبين الاول  
 ان الاقرار ليس جزء من الايمان الثاني انه التصديق لا غير اما الاول فذلك لانه النصوص على ان محمل الايمان  
 هو القلب لا يكون الاقرار كذا هو فعل اللسان داخل فيه واما الثاني وهو انه التصديق كما سائر ما في القلب  
 من المعرفة والفهم والعقود والنجاة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فليجوز الاول اتفاق الفريقين  
 على انه ليس هو التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما علق  
 الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا  
 باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطا بايما لا يفهم  
 الامة وهو مستلزم لعدم امكان الاقتبال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل مقتبل من غير استفسار  
 ولا توقف الى ايمان واما وجه الاحتياج الى بيان ما يجب للايمان به فبين وفضل بعض المتصنيفين بحيث قال النعمان  
 عليه السلام لمن سأل عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظا توهم تقويلا على الظاهر  
 معناه عندهم الثالث ان البقل خلافا لافضل فلا يصح ان ينزل دليل وههنا لا دليل ولا صار في تفسيرنا بما  
 على معناه الصحيح الذي هو التصديق فثبت ان قلت بحيث ان يرد اده يعني ان ذلك لانه النصوص على ان محمل الايمان  
 الشرعي القلب ثم يجوز ان يكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محمل  
 الايمان اللغوي القلب لان محمل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله  
 كاترا في الايمان انما يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام من  
 الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الجزئية فالنظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى

نفس المعنى منقولاً يدل على ذلك الذي يتبين متعلقه دون معناه فقال ان يؤمن بالله وملائكته والكتب  
 فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي هو التصديق مطبقاً ليكون مجازاً لان المعنى المنقول عنه مجاز  
 عند الناقل وفي كلام المتأخر وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في  
 الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايان الواقف في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل  
 يرجح عليه انه محتمل لا يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه  
 جزءاً من الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل سقت قلبه علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلب  
 انتفاء الايمان فيجوز فله ولا يكون وبمعنى ما قيل في قوله والتصديق معاصرة لذلك معناه ان التصديق  
 معاصرة لكون الايمان مجرد التصديق القلبى وكون الاقرار شرطاً لحرارة الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول والثاني  
 وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم لا يعني الاستدلال الكرامية بالاجل للغة لا يعرفون منه الا قول  
 اللساني فيكون معناه تحقيق هو الاقرار بما حرمنا انما يتم اذا ضم الايمان غير منقول في الشرع عن معناه  
 اللغوي لانه التصديق القلبى ويرجع عليك على هذه المقدمة ان عدم النقل مع كون النصوص المتأصلة دالة  
 على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبى وانما جرياً لوقوع قول الشافعي فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق  
 كما بان انكم اذا قلتم ابا ايما هو التصديق ونفيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة  
 عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يريد ما ذكره الخبيث قوله ويرجع عليه  
 المعبراً يعني انه ليس المعبر عن الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقة سواء  
 كان مهمل او موحواً فسمى التصديق القلبى مصداقاً للنبي في العرف واللفظ بل المعبر عندهم في الايمان  
 هو اللفظ الدال على التصديق القلبى من غير ان يجعل التصديق جزءاً منه على معنى انه معتبر في الوطء  
 واللغوي للفظ الايمان لا مثله في المتلفظ بكلمة صدقة من حيث دلالة على التصديق القلبى مع صدق  
 للنبي في العرف واللفظ بلا ريبه وان لم يحصل له التصديق القلبى فله فيقول ما قيل اه اي اذا قلنا ان هو كان  
 اللفظ الدال معتبراً عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي اللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في  
 انفس الدلائل لانه هل التصديق القلبى فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ  
 الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علماً على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى  
 لا اعتباراً من الكرامية يعنيونها ويجعلون المقول التصديق موهوماً وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا حاجة في الكلام

فان الواضح لما عيّن لفظ الايمان باللفظ الدال على التصديق الطبعي مطلقا يجب ان يكون لللفظ بدل ان اللفظ  
هو مونا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ويمكن ان يقال لم يغير اللفظ الدال مطلقا  
انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لم يعتبرها في حق الاحكام <sup>سبوتا</sup> اه تقريرها  
من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة واعتبارها عند عدم المدلول في حق  
الاحكام عند الكرامة لان مقصدها الواضح من اعتبارها انه هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون التلفظ  
بدل ان اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المحلى او للوضع لمعنى آخر فلا يجري عليه  
التي تجري على التلفظ بدلا للفظ تحقق مدلوله قوله قالوا اكا تايد بقوله نعم اكا اي كمال الكرامة من ضمن اكا  
واظهر الادعاء ان يكون هو مونا لغة وشرعا لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بان الله الا ان يتحقق  
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصده من اعتبارها دلالة واصا قوله من  
ضمن الادعاء انه قد ذكر استطراد دخله في التايد للذكر قوله ليسي ابطون لفظ المومرا اى ليس المراد بقوله  
يسي مونا لغة انه يطلق عليه لفظ المومرا لانه لا يتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من معجزة العبارة والالزام ان يكون  
مدلوله لغويا الا قرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومرا لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي  
كما يطلق الغضب ان الفرجان على سبيل الحقيقة لقيام الدلالة عليه اثار اللازمة للغضب والفرح قوله  
وفي المواقف ان الاقرار له قال في المواقف كاترا وانه اى التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع في انه  
يترتب عليه احكام الايمان وانما النزاع فيما بينه وبين الله نعم ويفهم معجزة كلامه السابق على هذا اعني  
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذا اللفظ لانهما على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا  
يقال العلم محيلون اكا هذا الاعتراض بعد ما صرح في المحاشية السابقة بان المعبر عنهم باللفظ الدال <sup>سبوتا</sup>  
تحقق مدلوله ولا يخبر واراد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اكا لا يخط ذلك قوله هذا مذهبه الرافضين افعلا الرافضين  
يشترطهم الاقرار بالعرفه القلبية حتى لا يكون الاقرار يد وينا ايمانا وعند القطار يشترط معه التصديق المكتسب  
بالاعتبار قوله رد احز على الكرامة اكا يعونها اذ كرا الكرامة مران الايمان هو التصديق اللساني مخالفا  
عليه الزجاء وهو الحكم بايمانه من صدق يقبله ولم يتقوله الا والما ناه قوله لا على المصدا اكا اى ليس <sup>لمصدا</sup> على  
ومنا بعيه على انهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه على الف لاجتماع المنفصل  
على ايمان المصدق ان الكلم يتقوله الاقرار وانما قلنا انه ليس <sup>لمصدا</sup> ادعية للمصدا لم يجعل الاقرار رتبة

لا يخرج السقوط اضلا حتى يكون مخالف للجماع على قول المشايخ ايضا صريح في انه لا يخرج على الكرامة قوله تعالى  
 ان قوله تعالى انزل الملك الروح على الملكة مع انه داخل فيهم فاعظم الشك فيه انه ليس اخلاق  
 تحت الملكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا اخر فمفهوم  
 خلق الملكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما يخرج فيه قوله لان  
 الشرط في تقليل الزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايان الذي هو عبارة عن  
 مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي  
 واختتام الوحي وانما الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثر بحسب كثرة  
 متعلقاته اي امور متعددة من حيث وجود الايمان بها فان المؤمن بالايان الاجمالي اذا علم فرضية الصدقة  
 عليه التفسير بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات الايمان التفصيلية مترتبة  
 على بيان العلم بها فلهذا المتعلقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بحل والايان الاجمالي فانه يقيد  
 واحدا متعلقة امر واحد هو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكلم بحسب في انها لا ينفصل عن اجتماع  
 معدود لا زيادة ولا نقصان في ذاتها قوله فليتأمل وجه التامل المتكثرة من الاعتبارات انتقال من اجمالي  
 الى التفصيلي وهو لا ينفصل الزيادة وانما يفسد كمال الاجمالي لا يرى ان يحسم شيئا اجمالا ثم فصل في ذلك الرجوع الى كمالها  
 انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كمال فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذاتها كما في عصر  
 النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق بالمتعلق بها الاحمال كمال لا يخرج في قوله وقد يتوهم ان  
 حاصله اى قد يتوهم ان حاصله اذ قيل ان الشيات وما الله وامر على الايمان بزيادة عليه هو ان الدوام على  
 العبادة عبادة اخرى اذ على نفس ذلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان وهذا ليس بشيء بل  
 النزاع في ان نفس الايمان هو بزيادة او كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فاللزام على التصديق عن نفس المتصدقين  
 وهو قوله وقد قيل بان اى قد يذهب النظر الى كل بان المراد بزيادة ايمانه انما هو ان يدا اعل ادة  
 المتجددة التي حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان علم البقاء كذا في الزيادة بعد المعنى اعني الزيادة  
 بحسب العبد وجود عليه ان النزاع في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه ثابتا لا يثبت  
 لا يثبت له في زيادة ذاته وحقيقته هو قوله كما ذهب الخوارج اه هذا صريح في ان الاحمال مطلقا حيزه  
 من الايمان عند الخوارج والعلاف عند المجاهدين والاعمال المفروضة جزء منه هذا المجاهدين وهو ما في كتابهم



المتقاصد حيث قال واقفا على الواقع وهو ان يكون الايمان اسما للفعل القلب والمحواسر على يقال انه اقرب  
 باللسان ونقد في المحبان وعمل بالادراك ضد يحمل تارة العمل خارجا عن الاحكام داخل في الكفر واليه قوس  
 المحوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بغير المنزلة. واليه ذهب الغزالي الا انهم اختلفوا فاضدادا على ان  
 هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند المازن وعبد الجبار وبتبعها المحوارج فعل الطاعات واجبة  
 او مندوبة انتهى كلامه لكنه اختلف في شرح المواضع حيث قال وقال قوامه على المحوارج فذهب الجحار و  
 العلا وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبار وابنه والكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة  
 فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الالعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال فيكون ذهب الجبارين الى ان  
 ابو هاشم فهو باب التعليل كغيره كاي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فارقب انتقاء الايعني انه اذا رأى العمل احب  
 مصيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امر ظاهر المحل بحيث لا انتقاء المحرم ليستلزم انتقاء الكل فلا مزية على  
 كل اجزاء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بل وانه ليكون نصفا ا قوله قلنا لو اقل مما يقيم الا حاصل الجواب ان الاعمال  
 ليس ما جعله الشارح جزءا من الايمان حتى يبقى انتقاء بل هي تقع جزءا من ان وجدت فماله يوجد له عما في الايمان  
 هو النصديق والرد وقراره اذا وجدت كانت اخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الايمان  
 قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي يالها المكلف من النوافل والفرائض وهذا  
 العلا وعبد الجبار قوله او واجب لذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتزكيات وهذا ما ذهب  
 الجبارين قوله فان التكليف بالشئ اى فان تكليف الشئ بنفسه يقتضيه ان يكون نفس ذلك الفعل مما يستلزم  
 به القدرة الكاملة كالنصر بالحق المصدق كجدا والتكليف بالتفصيل فانه يقتضيه ان يكون محصيله مما  
 بالقدرة وذلك لا يكون الا سائر القضية اليه مقدرة له سواء كانا نفس مقدرة او لا وقد يكون الشئ باعتبار انه غير  
 مقدور باعتبار تحصيل مقدور كالنحر والتبر والقيام قال الشارح في رسالة في تحصيل الايمان ايعلم ان الدين لا يكون  
 المأمور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو نفس من مقدرة الفعل على ما سبق البعض الا وهما بل ان يكون  
 محصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو في نفس من الاوضاع والهيئات كالقيام والعقود او الكيفية كالعلم  
 والنظر او الانفعال كالتمني والترو وغير ذلك واذا انظر لكثير من الواجبات وجدته بهذه الشبهة فان  
 اسم الهيئة مخصوصة التي يكون القيام والعقود والافعال والروفي من اجزائها ولا يمكن العبد من كسبها واخرها اوه  
 لا يكون الواجب المقدور للشارح عليه في الشرع ان نفس ذلك الحكم اذا تاهلت فاعمال الطاعات واساس العبادات اعني الايمان

هذا القبول فانه مفسر بالتصديق المعاد عنه بالذاتية كقول عبد الله بن عباس في الاستدلال  
 المقابل فتدبر في الاحتفاء في هذا المعنى من مقوله الكيفية والعقل ومعنى كونه لا يمكن من اكدال الاختيارية  
 يحصل بالاختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام والسخن عن ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايان الحزوا والنجاة  
 عن المشكال الذي ورد في الشارح من العلم اموريه لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما  
 ذكره الامام في ان التكليف بالايان تكليف بالنظر الموجب له كانه يستلزم له بحجة علمية تخلفه عنه فالخطاب  
 الشرعي واختلف في الظب بالنسبة اليه انما يجب صرفه بالتناويل الى السبيل كالتقدير بالسبيل كالتقدير بالايان الحزوا  
 وهذا لكن يؤمر بالتصديق الذي هو انقاذ الروح وهو غير مقلد له فانه امر له بمقدرة الله الذي هو ضرر السيف  
 قطعاً فهو عدل عن طوطم معرفة الله تعالى ولجبة اجاباً وقوله نعم امنوا بالله قوله والحق ان النظر على  
 تأييد جواب الشارح بما ذكره الامام الراي ان الحق ان العلم النظري وهو يحصل بعد توفيق المقدس  
 كالايان مقلد بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدراً ولذا لا قد يعتقد تفتيح ذلك العلم عند الفاعل على الظن  
 لا موجب النظر اذا غفل عن النظر لكنه لا يعتقد ما ينافي ذلك النظري فيكون النظر مقدراً وليس فلا يقيم التكليف  
 مستجلاً في الصلوة فانه لا يمكن ان يعتقد تفتيحه اذ لا يجب الحكم فيه تصور رطبه فاذا اوجب تصورهما حكماً ايجابياً  
 لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السليبي قوله في اي حين ان كان المراد بكونه مقدراً انه مقدراً ويجب تحصيله يكون  
 حاصل لازم بعض التأخر وهو قوله ان نسب بالتصديق الصدق الحزوا والنجاة الحزوا والتصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل  
 مباشرة اسباب المعرفة اليقينية ثم ان يكون اخرا صلا بالاختيار او لا بالتصديق عنده نوع المعرفة اليقينية  
 لا المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعجزة اذ لا واسطة بين التصديق والتصديق فاذ لم يكن داخله  
 التصديق فيكون داخله في التصديق قوله قلت التصديق الاية اية في الاية بعض التأخير وقوله ان التصديق بالاختيار انما  
 للتصديق المعبر عن الايمان وهو عند نوع من التصديق المطلق المقابل للتصور الشامل المعرفة اليقينية الغير الاختيارية  
 ولا شك في قوله وليس تخار عن الشارح في الحق ان عند ان التصديق اليقيني واللعنوي والمنطق واحد وهو  
 الذي يعبر عنه بالفارسية بكونه لا فرق الا باعتبار المتعلق واحصول اليقين بكونه لا فرق ان الذي هو  
 اختياري ثم العلم ان كان ادعاء النسبة في تصديق وتصديق ولا مقتضى وهذا محال كانه تفصيله في شرح المقاصد قوله  
 يستلزم ان يتخاد المطر وهو انما يجب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم موحد قوله فتأمل وجوب التأمل  
 في كلامه هو الخوض والافتقار مطلقاً معواء كان الجواب او بالقلب بخلاف التصديق فانه الاقضية القلبية

بل اعم فلا يستلزم الاحتجاج بالمط قال الامام الغزالي في الاحياء والادام عباره عن التسليم والاداسلام من كراهة  
 والانتقاد وترك القدر والاباء والعناد والتعديت محل خاص وهو القلب واللسان ترجاهه واما التسليم فانه عام  
 في القلب واللسان والجوارح فابن القيم يدين بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجدود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك  
 الطاعة والانتقاد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرينة لوط لا يعنى ان كلمة غير ليست صفة بل هي كاستثناء والمستثنى  
 منه احد المؤمنين الاهدل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتخذ الابدال والاسلام قوله واما  
 قلنا لم اعم او قلنا التقدير كذلك لا يلزم الكذب وليد ثم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان  
 التقدير فواجبنا بيتا غير بيت من المسلمين مبتلا او كما المستثنى منه عاما فكان التقدير فواجبنا احد اهل  
 بيت من المسلمين مثله يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المباح بالبيت نفسه يكون  
 التقدير فواجبنا بيتا من المؤمنين الاهدل بيتا من المسلمين مثله لا يكون صلاح الكلمة فاربطها ببيانية فيدل على  
 المؤمنين من حيث المبدأ والبيت ليست من جهة المسلمين فتو له لكثرة البيوت والكفر ان تقليل محل كلمة غير  
 على الاستثناء وجعل المستثنى منه عاما هو قوله ليدل على تقليل المبدأ بالبيت اهل البيت والمجوز لتعليل  
 لقوله واما قلنا كذلك ان كان تكرر اسم التعليل مشعرا يكون كل منهما محبا مستقلا لان قوله لكثرة  
 البيوت والكفار كيدل على المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون  
 المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما محبا مستقلا في اشياء التقدير المذكور واما قال ليدل على ان يكون كلمة  
 مرجلة لا قدر مثل البيت كما ان من المسلمين في ذلك ما ذهب اليه لا خسر والكوفي فانهم يجوزون زيادة في اشياء  
 قوله تعالى يفتنوا من ابصارهم فابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجليل في كلمة من في الآية للتبويض وهو كانه  
 قد اشترط فيها ان لا يصح إطلاق مدحها على ما قبلها لانه لا يصح إطلاق الكل على الجزء ولذا قال في الراب  
 عشر من من الاهدل ان كان المراد من درهم مائة اكثر من عشرين في مائة مائة لان العشرة بعضها وان كان  
 المراد منها جبر الاهدل في مائة مائة اطلاق الكل على الجزء وعينه ولهذا كذلك لانه يصح إطلاق  
 على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحجة كما هي ثابتة فيه الاهدل لمونا  
 ولا يرد عليه اعتراض الذي يار يقال الظاهر قوله من المسلمين صلة لقوله فواجبنا غير رعاية لقواصل  
 فاصل الآية فواجبنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم ان خص لما صح لان الحكم انما هو باخر المؤمنين  
 على ما يدل عليه قوله تعالى فاجرنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى للمنفى وحدان تسو بيتا وحدا

والاخصر اعني المسلم لا يدل على الحكم باخرهم للمؤمنين فلهذا لم يثبت ما وسر الى الصدق ليعلم  
بأخراهم وعدم وجوب سوى بيت واحد على جنس واحد قوله واعترض صديقا بالاستثناء اه يعني لو هذا  
لا يهمل في تقدير جملة على الاستثناء ايضا لا يفيد كان لفظ الاتحاد وحده الاستثناء كما يتوقف على الاتحاد لجران  
استثناء البعض من اجماع كافي قولنا اخبرني العلماء لم اتواك بعض الخفاة فانهم جميعهم ان النفاة اخبر من العلماء  
قوله يستدل بقوله اه اي قد يستدل على التلازم بقوله تعالى من يتبع عيالا سلام ديننا فلا يقبل من غلبة  
الايما على السلام لمراد كايكون مقبولا مع الراجح منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد  
عليه يعني انه ليس المراد بغير السلام وهو معياره بحسب المفسر والالزم ان يكون الصلوة والنصوة والركوة  
وعرف غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه هو ظيل المراد المغايرة بحسب الصدق فالمعنى ومن يتبع عيالا  
عليه السلام فلا يقبل منه في محتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة ما يصدر عن الاستسلام  
لكونه لخص منه فلا يثبت التلازم هذا كما اذا قلنا من يتبع غير العلم الشرعي فليس هو فالتكليف لا يحكم به بغير العلم  
الكامر بتلقيه كما مراد ان العلم على العلم الشرعي فهو سواء والكلام من اجل العلم وبالمجوز  
غير كالم لا يستلزم ارحض فانك اذا قلت غير المجوز من مضمون لا يستلزم ان يكون انسان مدعوما قوله اي في  
الرسالة فلهذا لم يرد على عبارة الشارح من ان قوله من امره او نواهيه بيان لما يخبر فيلزم ان يكون الامر والامر والامر  
من جملة الاخبار وذلك لفظ الفساد وحاصل المدغم ان المراد بالخبر الاشارة الى المعنى فيما ارسل من اوامره  
او نواهيه او قول الاخبار على معناه وانما جعل الامر والنواهي اخبارا لاستلزام اميل فان الامر بالشيء  
الخبر هو وجهه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم التصديق اه اي المتصدق بالرواية  
يستلزم التصديق بجميع محكماته اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا يرد عليها بعض الكفار  
كالوايصدقون بالله تعام انهم لا يصدقون لسان الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكاما لله  
عندهم قوله فبينما اتناظر ظاهرا ان الاسلام مستلزم للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفسر ولا يلزم  
يفارق للزور فاهم لم يرد ان اتحاد بحسب المفسر من الكافي وقفي التنازع بحسب الصدق قوله لا والى الرشق  
اه حاصلة اننا سلمنا الرواية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لا بالثبوت هو القوابل اسلام وهو لا  
يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لانه لفظا لفظا ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال ببدل قولنا استلزامنا  
استانبا ان يقال قل لم توعدوا ولكن قولوا امنا ووجه الرواية ان في جواب الشارح صرح لفظ استلزامنا معنى الشر

الحقيقة الى المعنى المعنوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان  
 اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبدل به باسما فنؤكد ان البراءة هو القول بالاسلام كما ان للناسب ان يقولوا  
 امنا وايضا لا نرى صحة إقامة امنا مقام اسمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك  
 على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب اسما بل الناسب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله معناه  
 في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لا الاسلام هو الا نقيضا والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل  
 الاعراب الا معارضة في المطاعني اتحاد اليمان الاسلام وتحريم المعارضة الاولى ان وليكم وان حل على الكفر  
 ولكن عندنا ما يفي به وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية حيث نفى اليمان واثبت الاسلام وتشرى  
 الثانية ان ليحكم وان حل على الاسلام هو الا نقيدا ولكن عندنا ما يفي به وهو قوله عليه السلام اسيما  
 حيث جعل الاسلام من افعال الجوارس هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما  
 الدليل على المقدمة المذكور فالظاهر ان هذا المنع لتلك المقدمة يعني كالم الاسلام هو ادعاء الاضهاد لقول  
 عليه السلام اذ يقول وقد يقال اذ اشترط اذ اذ يقال في جواب المحضر الثاني انه اذا اشترط في الشهادة  
 التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب كما هو الظاهر الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق كالمقدمة  
 تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر  
 نعم لو لم يشترط مواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطلان  
 ما مر قوله وليس شيء اذ اي ما يقال ليس شيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به  
 الشافعي في تحرير المذمعي بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن على تقدير اشتراط مواطاة انما ثبت استلزام  
 الاسلام لا اليمان واما استلزام اليمان له فلا ان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال فان الذراع  
 هو في حقيقة الاسلام بدو اليمان واما تحقق الاعمال بدو ونفاهم لا يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيان قوله على  
 فيه فعولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عفوا عن ادل عن توجيه الكلام السابق الى هذا التوجيه اعني قوله  
 وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على الاسلام يرد والتصديق لا يستلزمه اقول للوجه الاول معنى ان يستلزم  
 حقيقة التصديق والتعبير به هو عن الاسلام للبا الفة فيه شائتم في كلامهم على ما مر قول الشافعي في بيان قوله كاهود  
 لا غير فبما علمه وجودها وجوده فلا يكون عفولا وعن كاهود الجلام السابق قوله من كاهود اي اجماع الكثر في  
 الوجهية واصحابنا انما قلنا ذلك لما قال الشافعي فيما قبل وقوله اليه كاهود من الصمابة والتابعين وهو الحق

عن الشافعي المروي عن ابن عباس ان الجبار يدخله الاستثناء قوله انه المجزى والمزى لا يعنى المراد المراد  
 في الايمان المجزى والكفر المراد بالسعادة للعدن اي التي تزيه على الخواب كذا في الشفاوة للمعتز بها انما  
 بالانتماء فان حتم بالمجزى فيعبر عن سعيد الا فهو كافر وشقي وليس المراد انما الجبار الجبار ليس بايمان كسر  
 الجبار ليس بكفر فان ايمان الجبار كذا الكفر معقولي اجراء احكام الدينونة قوله فلا يرد ما قيل له اي اذا قلنا  
 ان المراد المجزى والمراد بطلان الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه ان يكون المراد مطلق الايمان والكفر  
 قوله اي ترجيح جانبنا يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقضي بحجة لا يمكن ترك بل المراد الحكمة ترجح  
 جانبنا في حق الارسل او ترجيح عرض المسألة مع جواز التردد في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى  
 انه يفعل الله البتة وان كان تركه اجازة في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب هباً مع جواره وليس من الوجوه التي ترجح  
 المعتزلة بحجة يكون تركها موجباً للفساد والعبث قوله كاستقامة احد الطرفين في فلك الاستقامة والارسل  
 يرجح وقوع السلوك للطرف المتصقب بها ومخرج جات عن ان يكون مساوياً للطرفين الغير المتصقب بهما مع جواز تركه  
 المستقيم واختيار العربي المستقيم فالجواز ان يختار ايما شاء قوله يرد عليه سبقه يعني من حجة الحكمة جاب التردد  
 انما يتم اذا لم يكن في جانب تترك الارسال حكمة خفية لا تظلم عليها وما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على التردد قوله  
 والمخ العبارة ان يفهم ان عبارة المتر مستغن عن ان يقال بان مراده ان ارسل الرسل اجب عليه تعالى والله  
 حكمة اذ معناه الصريح ان ارسل الرسل حكمة وعافية حميدة قوله بانه لا يناسب سبب هذا اللقاع اكل  
 سوق هذا اللقاع يفتقر ان يكون المراد الرسل رحمة الله باعتبار بيان احوال الدين والدين بحيث لا يقع بها العقل على  
 ما يدل عليه قول الشارح فكان من قبيل الله ورحمت ارسل الرسل لان حجة باعتبار انهم امنوا عن الخسب والحر  
 وهو قوله فيل كابد من قيده واقفه اي يوق كابد من زيادة قيد اخر في تعريف المجزى وهو ان يكون موافقاً للذكر  
 يكون ما يضاف من الجوارق الذي لا يكون موافقاً له كقولنا انما بانه مفتر كذا اربا اذ في احد النبوة وقال جرت  
 الرسل هذا الجوارق فقط الجوارق بانه مفتر كذا اربا بانه يعقل انه امر غارق للعلة يظهر على يد من النبوة عند المنكر  
 مع انه ليس بحجة لانه لم يعلم به عند اراد اعتقاد كذابه لا المكن في نفس المخارق مجلداً ما اذ قال مخزومي ارجح هذا  
 الملتزم واحياهه ثم لفظ الميت بانه مفتر كذا اربا بانه معجزة لا ترجح هو الحيادة وهو غير مكذب بل عواد والمخ  
 بعد الموت يتكلم باختياره ما يشاء واما في الصورة الدورية ان كان المجزى هو المظهر مطلقاً كذا لا يتحقق الحق صفر  
 هذه الكلام فيكون الكلام الصادر عن الجبار معجزة وهو كذا بانه فلا يكون حجة قوله واحياهه انما في كذا بانه

ذلك المقدور المذكور لئلا ينكر ذلك الخدي لستار من فان الخدي هو ظل المعاصنة في شاهد عواذ ولا  
شهادة بدلة ان يكون الخارق مواثيق الدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب اخذ كره فيما  
قبل وهو ان الله تعالى لا يخفى الخلق والنجمة لغير عراة البيان بمثله عليه الكاذب بحكم العادة فلا ينقض بالافضل  
المخفة قوله تعالى انه امر ونهى اى امر ونهى بامر ونهى عن غير مقصور على نفسه حيث كانا التبديعما الى حوالتهما  
فلا يرد ما قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم علم ما عرف في صدر الكتاب ان الله تعالى التبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة  
لا يستلزم ان النبوة بخوار ايقصر على نفسه لا يكون التبليغ قوله لم يكن حوالا قيل في دفع هذا اللبس ان النجاة ليس دار  
التكليف ففي الامم النفع والالتكليف لا كانه ليس هذا ان انسان يصلي ان يكون امة وفيه انه لا يصح للتكليف الا ان  
والنهي قد تحقق في مادة ادم وحوالي الجنة وتربح جزاء ارتكاب النبي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة الى  
قوله وفيه ما اى في كور الامر بلا واسطة مستلزم للنبوة فالان لا قد مر كلام موسى بلا واسطة بقوله  
الاول في فيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوجنا الى امك ما يوحى وكذا لك امر ام عيسى بلا واسطة  
بصوته تعالى وهى اليك بجنح الخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله نعم فتاد بها اى جبريل ان  
تخزن فيجعل ملكك سرياً ويكره فعله بالبلد الى امر من الله بلا واسطة لئلا يكون الكلام المنظوم والبقية  
الرحى المستلزم للنبوة كما في حق ادم على ما يدل عليه قوله نعم واذا قلنا يا ادم اسكن أنت الزينة فان هذا وحى  
مختص بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يشبه لغيره وتحقيق الامم بهذه الخلية في حتمها غير معلوم اما في حق ام موسى فلا بد يجوز ان يكون  
بالاجسام او في المنام فان الاجزاء يطر في اللغة على القاء المعنى في الروح في البقعة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا  
فلا يكون الكلام المنسوخ في البقعة ولو سلم فيجوز ان يكون على اللسان بنى في رصنه كانه كافي رصنه بنى واما  
في حق ام عيسى فلا بد يجوز ان يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله نعم  
اى فتادها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه كما مر في  
قوله والحق ان الامر بلا واسطة اى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ  
الى الغير كانه مشير بتجسس معنى النبوة وهو سفالة العبد بغير الله وبين خليفة من ذوى الالبا للتبليغ الاحكام واصرام  
كذلك كان حواء سفارة في ذلك الامر والنهي من الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذا قلنا يا ادم  
اسكن الجنة وهذا اندفع ما اورد في الزمر بعين لو كان ادم هو كاهل الواو فانه كما روي عن غير من الاله  
لم يكن في الجنة من ادم وجوا كالمخطأ بالابل واسطة ادم لقوله ولا تقربا بالانية والملائكة من الاله





اصل العدل والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرف نفسه وعدالة لقصور عدالته واما الرسال منه فهو قبول  
 الدين الحق والتصدية بما جاء به محمد <sup>ص</sup> ولا يكتفى بظاهره فهو مشقة على طائفة المسلمين وثبوت الاحكام تبعية  
 الابوين بل اعتبر كما ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل اجمال وان لم يقل على التفصيل فلا  
 يقبل واية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا صابطا عادلا في دينه لا يستعمل المكن للتصديق الذي واما عدم  
 الطعن فهو ان لا يكون البرهان في حجة في وائيه فلا يقبل برأيه المطعون والطعن اما البرهان على خلافه فيجب  
 المروية فيكون مجرعا ومن غير ذلك فاما من الصواب فيكون مجرعا ان كان في الاحتجاج الخفاء والا فلا وان كان من جهة  
 فان كان مجرعا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجرعه لا يكون حجة وان كان مفسرا بما هو جرحه شرعا اتفاقا  
 والطاعين اهل السنة لا من اهل البدعة والتقصيب يكون مجرعا والا فلا وتقصيب جميع ما ذكرنا في كتابنا  
 قوله اذا جاز ان يعنى لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جواز وقوعه لا يطلد لالة الحجرة على صدقه فيما  
 به من الله تعالى مع ان لالة الحجرة على صدقه دلالة مادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوع في الجواز العقلي لا ينافي  
 الدلالة العادية لا نعلم بالضرورة ان جمل احكامه ينقلب هباء من جوارفة في نفسه قوله وهكذا في السهو اه اي هكذا  
 صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عن الاستداذ وهو المحققين لاستلزامه ابطال لالة الحجرة على  
 في جميع ما اورد مطلقا وقال القاضي اه اي قال القاضي المفاضل ان الجواز صدوره الكذب عنه في الاحكام التبليغية  
 لا ينافي لالة الحجرة في الاحكام التي تمت وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق  
 بالحجة فلا ينافي جواز الكذب سهوا والدلالة الحجرة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية  
 مطلقا قوله يعنى به ما سئل الكذب التبليغي اي في الاحكام التبليغية كذا بان وغير كذب كسائر الذنوب لمعا  
 قوله يرد عليه اي يرد على ما قالوا لو لم يدل على استتبع ظهور الكبرية عنهم لانه لا وجه للنفرة والكلام في انه يستتبع  
 صدور الكبرية عنهم فلا يكون الدليل مطابقا لقصده قوله اذا اولي الاوقات بالتعبية وقت الدعوة لقلة المؤمنين  
 بل عدوها وكثرة الخالفين قوله فيجوز ان هذا ما اورد على وجه المرح وليس خافا لقوله وايضا متفوض بدعوة امة  
 كما لوهم وحاصل انه يجوز ان يكون في بعض الصور في بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما اعلم الله تعالى  
 موسى هرون في قوله لا تخافا اني معكما قوله اي بطريق صفة الانسبة لا غيرهم اه يعنى المبدأ بمصر في النظر  
 هو المرح الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جعلنا له شركاء فيما اتهمهم  
 جعل لوكاد هاله شركاء بدليل قوله تعالى بما يشركون وانما قلنا ان المراجع ذلك لان العمل على تركه لا على

ايضا صحت عن البط فلا يحسن المقابلة بغيره قوله وفيه وجوب اخراجه اى في عبارة الشارح وجوب خبره بان المراد به  
 قطعا ما عدا ذلك الاول على العام على ما عدل المحاصرين في المقابلة قوله وفيه ما فيه من انفس النكاح فافيد ان خبر  
 رواه اولا د آدم عليه السلام حقيقة عرفت ونوع الدنا ودنو التبادر عزمه وسوطة وجهه الاحتمال لا يكفى في الاستدلال  
 قوله وقد يوجب اى قد يوجب الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه افضل واذا د آدم ع ولا شك  
 ان في اولاده من غير افضل منه على اختلاف الاقوال فقل الله نزه لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ان  
 الزيادة قوله واطمانية وقيل موسى لكونه كلمه الله ونجيه قيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل  
 الا افضل افضل فيكون نبيا ادم ايضا وهو الظاهر قوله والاولى الاستدلال بقوله انا اكرم الاولين واما قوله ع  
 مخبر على اخي موسى ما ينبغي لاحد ان يقول الاخير من يوزن من قد اضع منه فيجوز ان يكون توفا منه قبل  
 عليه بكونه افضل او متعاضدا في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله نعم بلين احده من رسله قوله اذا اصل  
 في الاستثناء اه اى الاستثناء الحقيقي هو المتقبل للاستثناء التخرىج ولا يتصور التخرىج بل والغرض  
 واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق الجواز وليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر وقيل يحجب  
 عنه بان امر الاله وقيل يحجب عن كاعتراض المذكور بقوله فار قبل الميسر قد كثره بان الجواب ايضا ما موزون  
 مع الملائكة الا انه استثنى بذلك الملائكة عن ذكرهم للقطم بان امر الاله يستلزم امر الاله في قانه اذا علم ان  
 ما موزون بالتدليل علم ان الاما غير ايضا ما موزون به فالصحيح في فحج راجع الى القليلين قوله كانه قال فيجب للملوك  
 الا ليس ويناظر قوله فهو يكون شاكيا الى الفرق بغير هذا الجواب والجواب المذكور مقوله وقد يحجب بغيره  
 هذا الجواب يكون الامر بالسجود جماعة من الملائكة كالانبياء اخلا فيهم وعز عنهم بالملائكة تغليب الاكثر  
 الاقل دور الدغور على الاولى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخل فيهم لكن اتمية ملكا محاربا اعتبارا  
 بجلا والحوار السابق فانه اوجه فيه الى تسمية ملكا على سبيل التغليب كحصوله امر الامر للمعقدين ان الله استغنى  
 بذلك احداهما عن كل قوله اى الكل متحد بحيث انه اى من حيث كونه كلاما غير متعاضدات في تلك الصفة وانما تفاوت  
 رتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب  
 لعصاة والبلاغة والجل على كل كلام الله المتضمن في الوحلاظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها  
 تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكرار فيه بوجه من الوجوه وانما  
 تفاوت درجاتها وتفاوت مراتبها من حيث النظم اى من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود العيني وجا حل

التوجيه من ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظ المتعدد بالذات وقد يطلق على نفسه الواحد من جميع  
 فان اريد به في قوله كل كلام الله اللفظ فمعنى قوله كل كلام الله ظلكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو  
 ان صميمه هو ارجح الى الكلام المراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله فالمعنى ان جميع الكتب متحد من حيث ذاته  
 كلام الله ثم من حيث تفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحيث تعد النظم وتفاوت خصوصيات  
 فان القرآن اعلى المراتب في اقصى الدرجات كما ان النظم في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله نعم  
 قوله كل كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كل كلام الله كل ما يدل على كلام الله الا ان القائم بذاته  
 ومعنى قوله وهو جملته وهو ان كلام الله الا ان واحد متخصي لا تعد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في  
 نظم المقترحات الكلام اللفظي الدال عليه فلفظ التفاوت على التعدد يعني ان كان المراد بكلام الله الكلام  
 اللفظي ويكون معنى الكل واحدا بحيث كونه كلام الله لا يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في  
 النظم المقترحة قريبا من العطف التفسير بمعنى انه كان كذا المقصود بالبيان هو المعطوف للنفس ويكرر المعطوف  
 عليه استظهارا لا يكون فيه كثير فائدة لئلا يترك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وتوجيه بعضها على  
 بعض اذ الخفاء انما هو فيه وبيان تعدد الملاذ ان ذلك على ذلك التعدد في غير محتاج الى البيان فذكر الاستظهار  
 ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك المحسن اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوتت من حيث  
 خصوصياتها ولم يقل وان تعدد وتفاوتت من حيث تعدد النظم وتفاوتت خصوصياتها وانما لم يجعل عطف  
 تفسيرها ليكون التوجيه محمولا على معناه الحقيقية على امر بقرينة قوله والاول السبب بقوله اي التوجيه الاول  
 بقوله كما ان الكلام واحد يتصور فيه تفاوت وتفصيل فان معناه الطحا القابل ان كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت  
 وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي مرتبة خصوصيات يكون بعضها افضل كذا جميع الكتب  
 كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل من تلك الحقيقة لا باعتبار القراءة والكتابة وذلك لاننا اقال  
 السبب كانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرار بال على كلام واحد لا يتصور  
 فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعضها افضل كذا  
 جميع الكتب الدال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال على  
 الكتب افضل من بعض لكنه خلافا قوله فيهم منه ان المخرج اه وذلك لان الحق النفس الثابت بالحق يتعلق  
 بالمجموع فيكون المعبر من البيان الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريقين اي يعني كونه المعبر من السماء



بمعنى الفراق فقد اجعلت بينكما الى مكان فراقكما وجلست بين حوزك ودخولك اي زمان فراقكما وهو لازم  
 الاضافة الى المفرد فلما اضمنا فته الى الجملة اشبهت الفتحه فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضاء  
 المضاف اليها انما تولى الوقت وزيدت ما الكافه في آخرها لانها تكلف المقتضى عن كذا قضاء قوله وهو  
 الظرف الزمانية انه فانه اذا زيدت في آخر الالف وكلف بما اضيف الى الجملة لا يكون الالزمان وان كان  
 عند اضافة الى المفرد مستغلا في الزمان المكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما لو  
 كازمة الاضافة الى الجملة الاسمية فاقهر في الباب المذكور في الساتر الذي يليه لان الماضي والمستقبل ايضا وقال  
 ابن مالك ايضا ان الاضافة الى الجملة وما قبلها بالاسمية قوله وفيها معنى الجارزة اي في بيئنا وبيئنا معنى الشرط  
 كما في اذا وهو تعليل امره كخبر قوله فان تجرد عن كلتي المفاجأة اه اي ان تجرد جوابه عن كلتي المفاجأة وهما اذا  
 كما في قوله لا صمعي فينبأ نحن بزقبة تانا فهو العامل في بيئنا اذ لم يمتنع عن العمل في معنى قولنا فنبأ نحن بزقبة  
 اه تانا بين اوقات نحن بزقبة وان لم يكن مجرد احد كلتي المفاجأة فالعامل في بيئنا وببيئنا معنى المفاجأة الكثرة  
 في بيئنا الكثرة اي كلتي المفاجأة وليد العامل هو الجواب لانه مجرد باضافة اذا او اذ اليه وما في  
 جملة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها ليست كلمة واحدة بعض اجزائها مقدّم من مجده مؤخر من  
 آخر فكل ذلك هو بمنزلة في المعنى فبني قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فاجاز ان التفت والبقرة  
 بين اوقات رجل يسوق هكذا الحق في شرح الباب ولعل هذا مبني على تجرّد اذا واذا عرّض على الظرفية والاد  
 فلا يلزم ان يكونا ظرفي مكان كما هو من هذا المخرج فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذا كان لهما  
 واذا من غير مضيا لا يخفى عني عمدا فان ظرف مكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرف زمان كما هو من  
 الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل ولا ظرف في الزمان والحين ما قال الشاعر الرض في بيان امر ابها  
 الجلي عند دخول اذا واذا في جوابها اذ واذا كما تظفر في مكان غير مضيا فحين فالعامل هو الجواب لعدم  
 المانته فكان اذا واذا منصوبين في محل عليهما ظرفا مكان له وبيئنا وبيئنا على ظرف زمان له فقد بينا  
 زيد قائم اذ لرى هذا بين اوقات قيام زيد في المكان اي مكان قيامه وان كان ظرف زمان فما  
 مضيا فان جرحا على الظرفية مبتدأ خبرهما وبيئنا فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيام  
 قوله وهو مستحيل منه لانه مبتدأ لا يصح لاداء الى المسألة لا يظهر على يد الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر  
 الكتاب الى اشارة الى ذلك ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لاني لا اعلم ما خذلة في معنومها ان يكون مقرونا

لا تدعى ولا تدعى في الكرامة وحاصل الدفن ان عدل يا من المجد من قبل الاستعداد المبني على  
 لا على سبيل الحقيقة فلا شك قوله ومن هذا السوق اه هذا ضم ما يقال ان شريك الحديث في فضيلة  
 ان يكون له المساواة فلا تكتب فضيلة وحاصل الدفن ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف كاشيات  
 وان كان المستور لا ينبغي ذلك فانك اذا قلت كرجل افضل من زيد فبهم منه اثبات الفضيلة زيد قطعا  
 قوله يرد عليه ان اريد بموته لا يعني اذا اريد بالمعدية البرزائية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه  
 السلام بعد التفصيل صريحا على وفاته قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان  
 النبي يعني منقطع تفضيله على النبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل تقدير يرد على  
 بعد موت النبي وبعد بعثته لا ينفذ التفصيل صريحا وعلى سائر الامم وفائدة تخصيصه صريحا ومنطوقه تخصيصه  
 الى البيان قوله ولكن اذ لم ير والخضر والياسر اه انما التفتي الشارح بذلك عيسى كاشية وتزول الى الكافر  
 واستقر اه عليه قد ثبت بأحد ديت صحيح بحيث لم يتوقف شبهة ولا يختلف فيه احد بخلاف الثالثة الباقية قوله  
 الى الكافر اه السنة والجماعة اه انما نشر السلف بالزواهل السنة لتلاينا في قول الشارح فيما بعده كان السلف  
 متوقفين تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالخبر من الله تعالى وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا  
 لرياءه فغدا لا الله افضل من الله تعالى فله ان يعاقب الطمع ويشيب عيزه قوله واما كثرة الفضائل فما يعلم  
 اه هذا محال فاما الذي انه قد قيل ان التفضيل اختصاص احد الشخصين عن الاختصاص باصل فضيلة لا  
 وجود لها في الخضر واما زيدا فتغيرها لكونه اعلم مدلول ذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة  
 تبليغ بخصاصها بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وتقديم عدم المشاركة فكل كبريان اختصاص الاخر بفضيلة  
 اخرى وسبيل الترجيح لكثرة الفضائل الاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة التي من فضائل كثيرة اما الزيادة وتتم  
 في نفسها او لزيادة كبرها فلا حزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهد ان ابا بكر من خطبة يعني ان ابا  
 الشارح من اجتماع الصحابة كان في يوم وفاته النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رضي  
 عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سفيقة بنى ساعدة  
 الى الصبح اجم لم يقصد الصفة ومن سفيقة بنى ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله  
 عنه بوجهين ابي الزعابية واخره بنو عرطاعة لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظهر ان تاجيرهم  
 بهم عظيم جانيهم يوجب الكفر بالائمة ولعمري ان السلف وظن على ان تسليم قتلة عثمان هم كثرة



مبدل الآثار وعلى نفس يد ثار أيضاً والشايع بين في شرح المقاصد للمعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني  
 فلا تلام بين كل معية في قوله في العلم الجواب ثلث عن العشر اربعة على تقدير ان يكون حقيقة العصبة عدم ظن  
 للعصبة لا يلزم ان يكون غير المعصوم فكذا نحن عدم العصمة انما يستلزم للعصبة والظلم احسن للعصبة كانه القدر  
 على الغير فلا يمس كل معصية ظلماً حتى يكون غير المعصوم وظالماً وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المعقول يقتضي بنفسه يكون  
 بمعنى التقدي على نفسه كما في وصفه لودى بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب اه قد يجاب عن احتجاج المخالف  
 بقوله نعم لا ينال عقوبة الظالمين المراد بالعدم عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله تعالى انما  
 لنا سر امامنا فان لم تاتهم بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال اربعين الجواب خلافه ان الظلم قد عدل عن الظ  
 قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى اه يعني اربعين الا عشر احد لا يريد لو كان معنى قوله جعل الامامة  
 شورى ان جعل الامامة اموراً قامة ذات مستورة بين ستة وليس كذلك بل معنى انه نقول بالامامة ذات  
 بين ستة ويؤيد ما في تبصرة الادلة فمن اليم لينظر وانصبوا الامامة صلحهم بذلك لكن كلام المكشوب  
 في تفسير شورى لا يفرق دون ما هو لجمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه المشاور قوله وهو  
 امراني ابتداء مالي بقاء هذا الدفع ما يقال الآية انما تدل على نفى الوصول وهو امراني بقاء له فذلك على  
 نفى حصول عهد الامامة للظالمين لا يدل على نفى بقاءه له حتى يدل على انزال الامام بالفسق وحاصل  
 الدفع الوصول الى ابتداء زمان بقاءه فان الشيء اذا وصل بنوعه يكون حدوث ذلك الوصول في اوان  
 ويكون ذلك الوصول باقياً الى الزمان لا تنفك اليه ما فيكون الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء وبقاء  
 فذلك على الانصراف لقطع قوله انما هو الوصول اه يعني حاصل الجواب ان الاول الفعل المعنى المصداق  
 والمعنى للمصداق للوصول امران والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصداق المسمى بالحاصل  
 وليس هناك مدلول للفعل فلا تدل الآية الا على نفى وصول الامامة للفاستق ابتداء قوله على صميم الحق قال اي  
 على انما لو سلمنا انه مدلول للفعل لكان بالمصداق لكن جميع صميم الافعال متوقفة للحدوث فيكون عموم الآية  
 وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانصراف اليه قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة لا يقول ان اريد بالعصمة قوله وكذا  
 العصمة ليست بشرط ملكة الاحساب فلما انما دليل شرط ابتداء كل من التصدي اعني استلزام الدليل للمدعي تمام اد  
 انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الرقعة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة  
 الفسق فالنشرية تمام لكن انعم علم اشتراط في الامامة ابتداء وقوله قالوا انه تأييد لا مشروط عدم الفسق قوله علم ومباحث



مقتضى المحشى د فم ما يقال انضا حجت الديات من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال التكليفين مرجعها الى  
الاداء ويجب عليهم امر لا فكيف عدها الشائخ من مفاسد الكلام ووجه الدرفظ قوله هو كمال الخصوص <sup>التي</sup> <sup>التي</sup>  
كميال مخصوص اصغر من المدخل في هذا التقدير ضمير تصريف الاجمالي احدى وجوه وقد يجمع النصيف بمعنى النصف فلو حذا  
التقدير ضمير نصيف للمدحوظ ومعنى الحديث لو اتفق احدكم مثل احدته هباً ما ياباً ثوابه ثواب اتفاق احد <sup>من</sup>  
مداواة نصفه وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وضمية الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نصيبتهم فخلو  
طوبتهم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاجهم بحسب اشارة الى الاجل انما متعلق بما بعد هادوا  
للمصنفه والى العجب معنى المحبة والباقي بمعنى صلة واذا كان الفعل مكمل اية وهو احد عا في الباء على ما في شرح  
المصباح وليست للسببية والاتصاف على ما قال الفاضل لقوات المعنى الذي ذكره المحشى بقوله بمعنى العجب <sup>المتعلق</sup>  
الا قوله والفرج على السروج الفروج جمع فرج والمراد وذوى القربى اعني المراد السرح جمع السرح وفي الحديث  
لعن الله العروجه على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشترط العلوية على ما بين في  
الاصول قوله اعلم اللفظ اذ اظهر المراد منه اما مثال الحكم قوله عليه السلام الجهاد ما حذر الى يوم القيمة فان  
قوله يوم القيمة سد باب التفسير مثال التفسير قوله تعالى قالوا للمشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص <sup>للتكثير</sup>  
الذي لم يكن كما شرعياً مثال النص قوله تعالى متنى وثلاث وارباع فانه سين للبيان العاد فهو نص فيه وظي  
في النص كما انه قد علم الخ من اية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تعالى والسارق السارق  
فاقطعوا ايديهم فانه قد خفي في النيات والظاهر الاختصاص صهما باسم اخر ومثال المستكمل قوله تعالى وان كنتم  
جنباً فاطهروا فانه وقهر الاشكال في انعم فانه باطن من وجب حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الربو وضمن وجه  
لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالخفي بالطاق الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن  
في الصغرى فلا يوجب غسله في الحديث الا صغرى هذا اولى من العكس لا قوله تعالى وان كنتم جنباً فاطهروا وبالمثل  
يدل على التكليف واللباقة ومثال الخفي قوله تعالى وحرم الله الربو في اللغة الفصل وليس كل فصل حراماً بالاجماع  
معناه المراد اي فضل ثم ما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علم  
ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المشايخ للمقطعات في اوائل السور والبدء الوجهين كما في التوضيح قوله تعالى وحرم  
المشايخ الا يعني ان تكفي هذا منصور وجهين احدهما ان لا يكون ما لا اصلاً او يكون ما لا في ضروريات الدين وعلى  
كلام التقديرين تكفي قوله تعالى ولا يفلا سفة اى اذا كان عدم الكفر مشروطاً بان لا يكون مستحلاً في غير ضروريات

الدين فمتاويل العلامسة لذلك وحدوث العالم وتحتو من الجنة والنازل والنعيم لا بد من كنههم كانه  
 مرضيات الدين والمساويل في ضروريات الدين لا بد من الكفر قوله هذا في غير كنههم كانه  
 المسمية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير كنههم كانه القضي من الكتاب والسنة وما كنههم كانه  
 نعمه خاد وقال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المحمدي عليه فان كان لهما عد ظنيا فلا يكفر باحد انما  
 وريان قطعنا فقتل يكفر قبل ان يكفر الحق ان نحو العباد ان النفس ما غلب بالضرورة كونه من الدين يكفر  
 انفاقا وانما الخلافة في قوله اي على تقدير كون الجاهل عاصبا انما قيد بـ "بعض" فيقع ترتبة قوله فيلزم ان يكون  
 مضطرا او عاصبا كذا ذكره امامنا من ادبنا قوله معنى هذه القاعدة اكد في ما يقال من انما هو كونه  
 ومع ذلك اعتقد ان العالم يلزم ان لا يكفر كونه من اهل القبلة وحاصل المقام ان هذه القاعدة انما هي لـ  
 الدين عادية في ضروريات الدين اذ منكرها كذا لا يتناقض ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التفسيرات لـ  
 هم الذين اتفقوا على احوال ضروريات الدين واخذوا على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين  
 اهل القبلة قوله ان هذه القاعدة اكد للمقام دفع ما ذكره الشارح فيما سبق بقوله هذا وانهم يبرقون في كنههم  
 احدهم من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن مثاله مشكل وجه الدفع ان هذه القاعدة من الشريعة  
 وتابعة اكثر الفقهاء وهو لا يرى في الحق من الحقيقة حجة الله واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يفرق بين قوله  
 وقالوا الكفر الشيعي والمعتزلة فلا يتجزأ القابل بالافضلية فلتجيب على الجواب قوله اي طرادا اذ يعني ليس المراد بالدين  
 ما يتبادر من كونه بالواسطة بل الاحوال مطلقا سواء كان بلا واسطة الواسطة الغاء الجواب قوله والمعنى ان الدين لا  
 او اي معنى انه له سر المحرر ان لا تعلقا او قربا من الجواب المعنى الظاهر من هو الملازمة قوله رضى ففصل من الجواب  
 رانا فهو من كنههم فاعل في المعنى ان لا تعلقا او قربا من الجواب قوله وتابعة اسم الغرض من الجواب في التعلق  
 الى الاسمية قوله وقوله انما هو كونه الماء يغور عذرا في سفل الارض قوله يضم للفاء اسم كالفتوى وعما  
 هو اذ في هذه الفتية وقد تنبه اليها قوله فقال سليمان وطوار اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالدين  
 لعدم سنن القول ثم يرد ونرى من كل واحد من صاحب الجبر والنعيم لكل من الحرث والنعيم اي صاحب قوله فقال  
 عليه السلام الفضا وما قضيت من هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد ولما جازله الرجوع عنه  
 جاز لسليمان خلافه قوله وانما هو كونه الدليل به يعني كانه لو كان كمن لا يجتهد في جواب المال لا يخصه سليمان  
 عليه السلام بالكرامة لكونهم احق وافضل وان كان ما فهم داود عليه السلام ايضا مقتضى ذلك

قوله غير هذا دفع بصيغة التعظيم فكانه قال هذا حق لكن غيره محتمل فاستبرأ بذلك قوله تعالى كذا آتينا حكماء وعلماء وأنبياء  
 منه أصابتها بفضل الخصومات والعلم بأموال الدين أما اعتراض سليمان فيصعب على أن تلك الأولى من الأنبياء بمنزلة  
 الخلفاء عن غيرهم قوله اعتراض عليه بالاجتماع إلا يعني أن الاجتماع بالثابت لعدم ما هو فيها ثبت به صريحاً  
 وهو في غير الاحتجاجات والاحتجاجات في الاحتجاجات بالثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل للعدم تكرار الأوسط  
 إذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحاً فهو واحد قوله على أن  
 القياس على أن لا يرد القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بأن كل مجتهد أصيب من ثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله  
 اعتراض عليه بأنه لا يعني أن لا يرد أنه لا تفرقة في العمومات الواردة أنه لا فرق بين الشخصين أصرف مما أثبت بالعمومات  
 صريحاً وهو الحكم الغير الاحتجاجي فليس كذلك لا يثبت المطاذاً المدعى الرجعي في الاحتجاجات والاحتجاجات وهو  
 انما يتم لو اشقت التفرقة بين الشخصين فيهما وإن أريد أنه لا تفرقة في العمومات النسبة إلى الحكم الثابت به مطلقاً  
 سواء كان احتجاجاً أو غيراً فم بل هو والاسئلة وحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب يقال  
 لو كان كل مجتهد مصيباً يلزم الجمع بين المتناقضين بالنسبة إلى شخص واحد فيما إذا استنفذت عامي لم يلزم تعذيب مجتهد  
 معين مجتهدين جنفياً وناقضاً فاشأ بهما بأباحة النبيل والخير محضه ولم يفرج أحدهما عنده ولم يستقر  
 على شيء منها والى إذا تغير احتججهما لم يجتهد فإن بقي الدليل على الاحتجاج بالنسبة إليهم والى الاحتجاج بالنسبة  
 بالاحتجاج وكذا المقدار إذا أصاب مجتهد قوله الرجوع إلى ذلك يفيدان إلا يعني أن الاحتجاج بالاحتجاج والاحتجاج بالاحتجاج  
 بينهم مناصرياً تفصيلاً من عليه السلام على الملائكة لا سائر الرسل لكنها يفيدان تفضيلاً بناءً على أنه لا  
 قال بالفضل بين ادرو وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيلاً عامة للنسبة على عامة الملائكة قوله فاما الاحتجاج  
 يعني اختصاص عامة البشر على الملائكة يتصور في الآية يومين إما بالاحتجاج من آل إبراهيم وإل عمران  
 الذين ياء ويكون المراد الرسل من أولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط وورعاية البشر على عامة  
 الملائكة وأما بالاحتجاج من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل رسل العلم  
 من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى ويمكن  
 أن يقال إن مقصد الشارح من الآية على عمومها باق ولا يخص إبراهيم وإل عمران من العالمين فيفيد تفضيل رسل العلم  
 العالمين وإنما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة إلى رسل الملائكة فلا يرد الاحتجاج الذي أوردته المحشة قوله لكن  
 الثاني أول معنى تخصيص العالمين أولى تخصيص العنصرين والاحتجاج لأن الاحتجاج بالاحتجاج إنما حصل بسببه قوله

عليه السلام افضل الاعمال اخرجنا وحديث ابن عباس رضي الله عنهما ان احسن الاعمال اخرجنا اي مستهنا وقد  
 كذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يقيد لا لا ينبغي عليه ان النعم الذي ذكره في وصية الملك  
 بالنسبة الى عامة البشر اعني اعتقاد المؤمنين بسم الله على عومه هذا نهاية ما اردت اي اذاعة في هذا  
 الكتاب مستعينة بالملك الوهاب وعبد التخلل في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا  
 خير الامم وعلى الله واصحابه الكرام الحمد لمن ينزل الابتلاء والتكم والتكرار وفق الاختتام

والتهيين : لطبع تعليقا العاقل للتين - والكامل للعيد لما هو الصواب واليقين  
 عند الحكيم من نعم الملك والدين : المشهور سبل كروني دين الباطن  
 على الحاشية الدقيقة للتفكير للمول الحيا الى الامع كالنور  
 الممس على شرح العقائد لسعد الملك والدين على المتن  
 السفينة في احكام الدين يعرفه الملك  
 والعماد في المبدأ والالمعاد